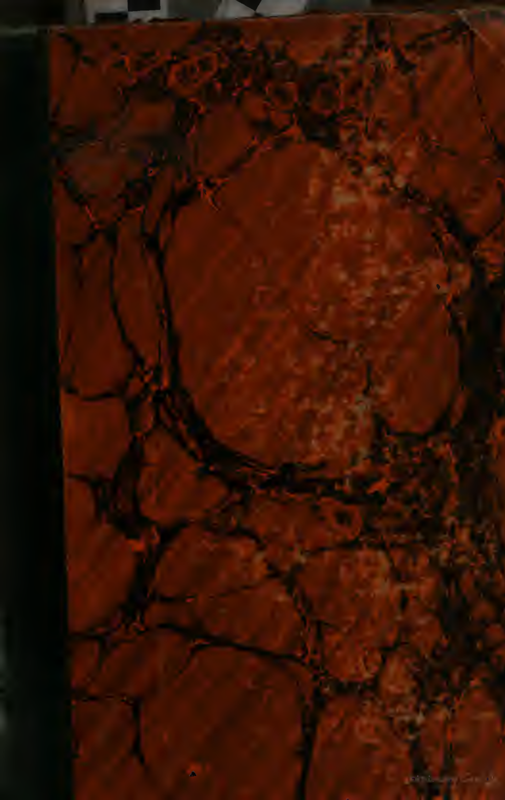








MORALE
D'ARISTOTE

TRADUITE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

TOME III

GRANDE MORALE
ET MORALE A EUDÈME



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
rue St-André-des-Arts, 41 ;
A. DURAND, LIBRAIRE,
rue des Grès, 5.

1856

OEUVRES

D'ARISTOTE

LA MORALE

MEAUX. — IMPRIMERIE A. CARRO.

MORALE
D'ARISTOTE

TRADUITE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

TOME III

GRANDE MORALE
ET MORALE A EUDÈME



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
rue St-André-des-Arts, 41 ;
A. DURAND, LIBRAIRE,
rue des Grès, 5.

1856

LA GRANDE MORALE.

LIVRE I.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature de la morale. Elle fait partie de la politique. — Il faut étudier la vertu surtout à un point de vue pratique, afin de la connaître et de l'acquérir. — Travaux antérieurs : Pythagore, Socrate, Platon; défauts de leurs théories. L'auteur essaiera de les compléter. — Principes généraux sur le bien. La politique qui est le premier des arts, doit étudier le bien applicable à l'homme. De l'idée du bien. Du bien réel et commun dans les choses. — Rôle de la définition et de l'induction dans cette étude. — La politique et la morale n'ont point à s'occuper de l'idée absolue du bien : le bien est dans toutes les catégories, et chaque bien spécial est l'objet d'un art spécial. — Erreur de Socrate qui prenait la vertu pour une science.

§ 1. Notre intention étant de traiter ici des choses

La Grande Morale. Il serait difficile de dire pourquoi ce traité a été nommé La Grande Morale. Il est le moins étendu des trois; et les théories qu'il développe n'ont pas plus d'importance, puisque sauf la forme elles sont tout à fait les mêmes. J'ai dû conserver un titre consacré par la tradition, tout inexact qu'il peut être.

Ch. I. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1 et 3; Morale à Eudème, livre I, ch. 6 et 8.

morales, la première recherche que nous ayons à faire, c'est de savoir précisément de quelle science la morale fait partie. Pour le dire en peu de mots, la morale, à mon avis, ne peut faire partie que de la politique. Il n'y a pas moyen en politique de faire quoi que ce soit sans d'abord être doué de certaines qualités; et je m'explique, sans être honnête. Mais être honnête, c'est posséder des vertus. § 2. Il faut donc, si l'on veut faire en politique quelque chose, être moralement vertueux. § 3. C'est là ce qui fait que l'étude de la morale paraît être une partie et le début même de la politique; et je soutiens, non sans raison, que l'ensemble de toute cette étude devrait plutôt avoir la dénomination de politique que celle de morale. § 4. Il faut donc, je pense, traiter d'abord de la vertu, et

§ 1. *La morale fait partie.* J'ai réfuté dans les notes de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, cette théorie qui met la politique au-dessus de la morale. Je crois que c'est une erreur d'Aristote. Il n'a pas dit seulement que le domaine de la politique est plus vaste que celui de la morale, en ce que la morale s'adresse uniquement à l'individu, tandis que la politique se rapporte à l'État et à la société; il a en outre subordonné comme science la morale à la politique; et c'est en cela qu'il s'est trompé. La morale doit régir la politique, et par conséquent elle la domine théoriquement. — *Sans d'abord être doué.* La pensée n'a pas toute la clarté désirable dans le texte; et j'ai dû en conserver l'obscurité dans ma traduction. L'auteur peut vouloir dire qu'il n'y a pas moyen en politique de faire quoique ce soit des hommes, s'ils n'ont préalablement certaines qualités morales. Il peut vouloir dire aussi que l'homme d'État pour réussir doit posséder certaine vertu. Ce second sens, bien qu'il résulte plus particulièrement des expressions du texte, me paraît cependant le moins probable.

§ 2. *Si l'on veut faire quelque chose en politique.* Soit comme citoyen, soit comme homme d'État.

§ 3. *La dénomination de politique.* Même idée dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 13. En finissant ce dernier ouvrage, Aristote ajoute qu'il va traiter de la politique et qu'il complétera par là « la philosophie des choses humaines. »

§ 4. *Traiter d'abord de la vertu.*

montrer ce qu'elle est et comment elle se forme ; car il n'y aurait pas le moindre profit à savoir ce qu'est la vertu, si l'on ne connaissait pas aussi comment elle naît et par quels moyens on l'acquiert. On aurait tort de jamais l'étudier pour savoir seulement ce qu'elle est ; il faut l'étudier de plus pour savoir comment on se la procure ; car ici nous voulons tout à la fois, et savoir la chose, et nous y conformer nous-mêmes. Mais nous en serons tout à fait incapables si nous ignorons à quelle source on la puise, et comment elle peut se produire.

§ 5. D'ailleurs, c'est un point essentiel aussi de savoir ce qu'est la vertu, parce qu'il ne serait pas facile de connaître comment on la forme et on l'acquiert, si l'on ignorait sa nature, pas plus qu'une question de ce genre ne serait facile à résoudre dans toutes les autres sciences. Un second point non moins nécessaire, c'est de connaître ce que d'autres avant nous ont pu dire sur ce sujet.

§ 6. C'est Pythagore qui, le premier, a essayé d'étudier la vertu ; mais il n'a pas réussi, parce que, voulant rapporter les vertus aux nombres, il ne faisait pas une

Dans la Morale à Nicomaque, la première théorie dont s'occupe Aristote, c'est celle du bonheur. La théorie de la vertu ne vient qu'ensuite, au second livre. Cet ordre est suivi aussi dans la Morale à Eudème. — *Par quels moyens on l'acquiert.* Voir la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 2, § 1. Aristote s'est toujours défendu et avec raison de ne faire en morale que de pures théories ; son but principal, c'est la pratique ; et il veut avant tout que ses conseils puissent être utiles aux hommes.

§ 5. *Ce que d'autres avant nous.* C'est bien la méthode ordinaire d'Aristote ; mais on peut trouver que l'auteur n'est pas ici très-fidèle au programme qu'il se trace ; et ce qu'il va dire de ses devanciers sera bien incomplet.

§ 6. *C'est Pythagore.* Dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, Aristote a dit un mot aussi de la

théorie spéciale des vertus; et la justice, quoiqu'il en dise, n'est pas un nombre également égal, un nombre carré. § 7. Socrate, venu longtemps après lui, a beaucoup mieux et plus spécialement traité le sujet; mais lui non plus n'a pas réussi fort bien. Des vertus il a voulu faire des sciences; et il est absolument impossible que ce système soit vrai. Les sciences ne se forment jamais qu'avec l'aide de la raison; et la raison est dans la partie intelligente de l'âme. Par suite, toutes les vertus se forment suivant Socrate, dans la partie raisonnable de notre âme. Ainsi, en faisant des vertus autant de sciences, il supprime la partie irraisonnable de l'âme; et du même coup, il détruit dans l'homme la passion et le moral. Socrate n'a donc pas, sous ce rapport du moins, fort bien étudié

théorie Pythagoricienne; mais il y parle des Pythagoriciens en général, et non pas de Pythagore en particulier comme ici. — *Un nombre carré.* J'ai ajouté cette expression, qui n'est que la paraphrase de celle qui précède.

§ 7. *Il a voulu faire des sciences.* C'est une théorie qu'Aristote a souvent réfutée dans la Morale à Nicomaque, en ce sens que la vertu ne consiste pas surtout à savoir; elle consiste principalement à faire des actes vertueux. Voir un peu plus loin à la fin de ce chapitre, et dans la Morale à Eudème, livre I, ch. 3. D'un autre côté, Socrate et Platon, tout en soutenant que la vertu est une science, ont pensé cependant qu'elle ne peut pas être enseignée. Voir le Ménon. — *Dans la partie intelligente de l'âme.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote établit une distinction profonde entre les vertus morales et les vertus intellectuelles, livre I, ch. 11; livre II, ch. 1; livre VI, ch. 1. Les premières appartiennent à cette partie de l'âme qui ne possède pas la raison en propre, mais qui est capable d'y obéir. Ainsi donc, Socrate, en ne reconnaissant que les vertus de l'intelligence, supprime, au point de vue d'Aristote, toutes les vertus morales; et c'est en cela que sa théorie paraît insuffisante et fausse. — *Dans la partie raisonnable.* Et les vertus morales, qui se forment dans la partie non raisonnable, sont supprimées du même coup.

les vertus. § 8. Après eux, Platon a fort justement divisé l'âme en deux parties, l'une qui est raisonnable, l'autre qui est sans raison ; et il attribue à chacune de ces parties les vertus qui lui sont réellement propres. Jusque-là c'est très-bien ; mais plus tard il n'est plus dans le vrai. Il mêle l'étude de la vertu à son traité sur le bien, et en cela il a tort ; car ce n'est pas là certainement sa place. Il n'avait point, en parlant des êtres et de la vérité, à traiter de la vertu ; au fond, ces deux sujets n'ont rien de commun l'un avec l'autre.

§ 9. Voilà donc comment nos devanciers ont touché ces matières, et jusqu'à quel point ils sont allés. C'est continuer leur œuvre que d'exposer ce que nous avons nous-même à dire sur ce sujet.

§ 10. D'abord, il faut bien savoir que toute science, toute faculté exercée par l'homme a un but, et que ce but c'est le bien. Il n'y a ni science ni faculté qui ait le mal

§ 8. *Divise l'âme en deux parties.* Et Aristote a emprunté cette théorie à son maître. — *Les vertus qui lui sont réellement propres.* On ne trouve pas cependant dans Platon la distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles ; elle est peut-être implicitement dans son système ; mais c'est Aristote qui l'en a tirée. — *Il mêle l'étude de la vertu.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 15, où la théorie de Platon sur l'Idée du bien est réfutée tout au long, sans qu'Aristote lui adresse d'ailleurs le reproche qui est formulé ici contre lui. — *Ces deux sujets n'ont rien de commun.* L'un appartient à la Métaphysique, et l'autre à la Morale.

§ 9. *Nos devanciers.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote indique encore d'autres théories antérieures aux siennes, celles de Speusippe et d'Eudoxe par exemple. Le résumé qui est fait ici doit paraître bien insuffisant.

§ 10. *D'abord il faut bien savoir.* Un peu plus haut, l'auteur avait annoncé qu'il commencerait par la théorie de la vertu ; il n'en commence pas moins par la théorie du bien et du bonheur, comme dans la Morale à Nicomaque et la Morale à Eudème. — *Ce but c'est le bien.* Voir la Mo-

pour son objet. Si donc la fin de toutes les facultés humaines est bonne, il est incontestable que la meilleure fin appartiendra à la meilleure faculté. Mais c'est la faculté sociale et politique qui est la meilleure faculté dans l'homme; et par conséquent, son but est aussi le bien par excellence. Nous avons donc, ce semble, à parler du bien. Mais ce n'est pas du bien pris d'une manière absolue; c'est du bien qui s'applique spécialement à nous. Il ne s'agit pas ici du bien des Dieux; et pour ce bien-là, c'est une tout autre étude, une tout autre recherche. § 11. Le bien dont il nous faut parler, c'est le bien au point de vue politique. Et d'abord, il est bon de faire une distinction. De quel bien entend-on parler? car ce mot de bien n'est pas un terme simple. On appelle également bien ou ce qui est le meilleur dans chaque espèce de choses, et c'est en général ce qui est préférable par sa propre nature; ou ce dont la participation fait que les autres choses sont bonnes, et c'est alors l'Idée du bien. § 12. Faut-il nous occuper de cette Idée du bien? Ou devons-nous la négliger, et ne considérer que le bien qui se trouve réellement dans tout ce qui est bon? Ce bien effectif et réel est très-distinct de l'Idée du bien. L'Idée

rale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 1; et le début de la Politique. — *D'une manière absolue.* Critique indirecte du système de Platon. — *Une tout autre étude.* Réservée à la Métaphysique.

§ 11. *Au point de vue politique.* C'est-à-dire le bien que l'homme peut atteindre, et qu'il doit pratiquer dans la société de ses semblables. — *Et c'est alors l'Idée du bien.* On dirait que l'auteur revient aux idées Platoniciennes. Il vient d'en emprunter le langage en parlant de « participation ».

§ 12. *Faut-il nous occuper de cette Idée du bien?* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote se prononce plus affirmativement. Il condamne la théorie du bien en soi, et il la dé-

est quelque chose de séparé, et qui subsiste de soi isolément, tandis que le bien commun et réel, dont nous voulons parler, se trouve dans tout ce qui existe. Ce bien-là n'est pas du tout la même chose que cet autre bien qui est séparé des choses, attendu que ce qui est séparé et ce qui par sa nature subsiste de soi, ne peut jamais se trouver dans aucun des autres êtres. § 13. Faut-il donc nous occuper bien plutôt de l'étude de ce bien, qui se trouve et subsiste réellement dans les choses? Et si nous ne pouvons pas le négliger, pourquoi devons-nous l'étudier? C'est que ce bien est commun aux choses, comme nous le prouvent la définition et l'induction. Ainsi, la définition qui vise à expliquer l'essence de chaque chose, nous dit d'une chose qu'elle est bonne, ou qu'elle est mauvaise, ou qu'elle est de telle autre façon. Or, ici la définition nous appprend que le bien, à le prendre d'une manière toute générale, est ce qui est désirable en soi, et par soi; et le bien qui se trouve dans chacune des choses réelles est pareil à celui de la définition. § 14. Mais si la définition nous dit ce qu'est le bien, il n'y a pas une

clare fausse et inutile. — *Quelque chose de séparé.* On peut trouver que la pensée de Platon est ici assez mal reproduite. — *Ne peut jamais se trouver.* Platon dit au contraire formellement que l'Idée du bien se retrouve en partie dans toutes les choses bonnes; et que ces choses ne sont bonnes qu'autant qu'elles participent de l'Idée du bien, qui les fait ce qu'elles sont. On peut voir dans un ouvrage de M. Cousin une défense des Idées de Platon contre Aristote; Du Vrai, du Beau et du Bien, p. 73, 2e édition, 1854.

§ 13. *Bien plutôt... réellement* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *La définition et l'induction.* On peut trouver que cet argument est un peu brusque et que rien ne l'a préparé. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2, § 7; et ch. 3, § 14. — *Qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise.* La définition se bor-

science, pas une faculté qui dise de son propre but que ce but est bon. C'est l'œuvre d'une autre science d'examiner cette question supérieure; et par exemple, ni le médecin, ni l'architecte, ne nous disent que la santé ou la maison soient de bonnes choses; ils se bornent à nous dire, celui-ci qu'il fait la santé et comment il l'a fait; et celui-là, qu'il construit la maison et comment il la construit.

§ 15. Ceci nous montre encore bien nettement que ce n'est pas à la politique de nous expliquer le bien qui est commun à toutes choses; car elle non plus n'est qu'une science comme toutes les autres; et nous avons dit qu'il n'appartient à aucune science, ni à aucune faculté, de traiter du bien comme de sa fin propre. Ce n'est donc pas à la politique de parler de ce bien commun que nous fait comprendre la définition. § 16. Elle ne pourrait pas même traiter de ce bien commun que nous révèle le procédé de l'induction. Et pourquoi? C'est que quand nous voulons indiquer spécialement un bien quelconque en

nant à l'essence des choses, a bien rarement à s'occuper de leurs qualités.

§ 14. *Qui dise de son propre but.* Il semble que la morale a le droit et même le devoir de démontrer que le but qu'elle poursuit est bon. Les exemples qu'on cite un peu plus loin ne prouvent rien, quoiqu'ils soient vrais; et l'on devait faire une exception pour les sciences philosophiques.

§ 15. *Ce n'est pas à la politique.* Ceci semble contredire ce qui a été dit un peu plus haut de la politique. — *Comme toutes les autres.* Loin de là; dans les théories d'Aristote, la politique est la science fondamentale, et comme il dit: la science architectonique. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 9. — *Parler de ce bien commun.* Id., ibid. Aristote fait de la politique la science du bien suprême.

§ 16. *Et pourquoi?* Ces locutions interrogatives qui sont ici assez fréquentes, et qui donnent au style des allures déclamatoires et peu graves, ne sont guère dans les habitudes d'Aristote. — *De deux façons.* Par la définition et par l'induction.

particulier, nous pouvons le faire de deux façons. D'abord, en rappelant la définition générale, nous pouvons montrer que la même explication qui convient au bien en général, convient également à cette chose que nous voulons désigner spécialement comme bonne. En second lieu, nous pouvons prendre le procédé de l'induction ; et par exemple, si nous voulons démontrer que la grandeur d'âme est un bien, nous pouvons dire que la justice est un bien, que le courage est un bien, et en général que toutes les vertus sont des biens ; or, la grandeur d'âme est une vertu ; donc, la grandeur d'âme est un bien. § 17. On le voit donc, la science politique n'a pas davantage à s'occuper de ce bien commun que nous connaissons par induction, parce que les mêmes impossibilités, signalées plus haut, se représenteront pour celui-là, comme pour le bien commun donné par la définition ; car là aussi, la science arriverait à dire que son propre but est un bien. Donc, la politique doit traiter du bien le plus grand ; mais j'ajoute, du bien le plus grand par rapport à nous.

§ 18. En résumé, on peut voir sans peine qu'il n'appartient ni à une seule science, ni à une seule faculté de parler du bien dans sa totalité et en général. Et d'où vient

§ 17. *La science politique n'a point à s'occuper*. Les idées se suivent bien, mais elles ne sont pas claires. — *Les mêmes impossibilités*. On explique un peu plus bas ce que sont ces impossibilités ; la politique ne peut pas plus qu'aucune autre science démontrer que son but est bon. Cet argument ne paraît pas acceptable ; ou bien, si la morale n'a pas le droit de se prononcer sur le but qu'elle poursuit, Platon avait donc toute raison de faire une théorie générale du bien ; et d'assigner le rôle de chaque science relativement à cette Idée commune.

§ 18. *En résumé on peut voir*. Cette conclusion ne ressort pas de tout ce qui précède. — *D'où vient cela?* Voir un peu plus haut la re-

cela? C'est que le bien se retrouve dans toutes les catégories : dans la substance, dans la qualité, la quantité, le temps, la relation, le lieu, en un mot dans toutes sans exception. § 19. Mais quant au bien qui ne se rapporte qu'à un moment donné du temps, dans la médecine c'est le médecin seul qui le connaît ; dans l'art nautique, le nautonnier ; et dans chaque science, chaque savant. En effet, le médecin sait le moment où il faut amputer ; le nautonnier, le moment où il faut mettre à la voile. Chacun, dans chaque sphère, connaîtra le moment qui est bon pour ce qui le concerne. Mais le médecin ne saura pas le bon moment dans l'art nautique, pas plus que le marin ne saura le bon moment dans la médecine. Ce n'est donc pas non plus de cette façon qu'il faut parler du bien commun en général ; car le bien relatif au temps est un bien commun dans toutes les sciences. § 20. De même encore, le bien qui se rapporte à la catégorie de la relation et qui est aussi dans le reste des catégories, est commun à toutes. Mais il n'appartient ni à une seule science, ni à une seule faculté de traiter du bien relatif au temps qui se trouve dans chacune des catégories ; pas

marque que j'ai faite sur une tournure de phrase analogue. — *Le bien se retrouve dans toutes les catégories.* C'est une des objections principales faites dans la Morale à Nicomaque contre la théorie de Platon sur le bien en soi, Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 3. — *Dans la substance.* Il n'y a d'énuméré ici que les six premières catégories ; les quatre autres sont omises.

§ 19. *A un moment donné du temps.* C'est particulariser encore davantage l'idée du bien, et c'est descendre à des détails trop petits et peu utiles.

§ 20. *Dans la catégorie de la relation.* C'est-à-dire, le bien relatif et non plus le bien absolu. Cette distinction est vraie encore comme celle qui précède, et elle est plus pratique ; mais la pensée reste obscure parce

plus que la politique ne doit, encore une fois, s'occuper du bien en général ; elle ne doit étudier que le bien réel et le meilleur des biens, mais le meilleur relativement à nous.

§ 21. J'ajoute que quand on veut démontrer quelque chose, il faut éviter de se servir d'exemples qui ne soient pas parfaitement clairs. Il faut des exemples évidents pour éclaircir des choses qui ne le sont pas ; il faut des exemples matériels et sensibles pour les choses de l'entendement ; car ces exemples sont bien plus nets ; et voilà pourquoi, quand on prétend expliquer le bien, il ne faut pas parler de l'Idée du bien. § 22. Cependant il y a des gens qui s'imaginent que, pour parler dignement du bien, c'est une obligation de parler d'abord de son Idée. Il faut, disent-ils, parler de ce bien qui est le bien par excellence ; or, comme c'est l'essence qui dans chaque genre a ce caractère éminent, ils en concluent que c'est l'Idée du bien

qu'elle n'est pas assez développée. Il eût été bon de démontrer comment une chose bonne en soi peut devenir mauvaise relativement à telle autre chose ou à tel individu. — *Encore une fois.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer la répétition, cette même idée venant d'être exprimée dans les mêmes termes à peu près, quelques lignes plus haut.

§ 21. *J'ajoute.....* Nouvelle critique contre la théorie des Idées, qui n'est pas assez claire. — *Des exemples matériels et sensibles.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Je ne crois pas que le conseil donné ici soit très-profitable. Les exemples matériels, quand on les applique aux choses de l'entendement, sont peu exacts ; et l'on court grand risque, en voulant éclaircir sa pensée, de l'obscurcir encore davantage de cette façon. C'est là ce qui fait qu'Aristote a proscrit la métaphore en philosophie, et avec grande raison.

§ 22. *Il y a des gens.* Platon et son école. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 2. — *C'est l'Idée du bien qui est le bien suprême.* Je ne crois pas que cette théorie puisse être imputée justement à Platon. Le bien suprême pour lui n'est que la vertu. Seulement l'Idée du bien est la plus haute et la meilleure de toutes les

qui est le bien suprême. § 23. Je ne nie pas que ce raisonnement n'ait du vrai. Mais la science, l'art politique dont il est ici question, ne regarde pas à ce bien là ; elle ne recherche, je le répéte, que le bien relatif à nous. Comme aucune science, aucun art ne dit du but qu'il poursuit que ce but soit bon, la politique ne le dit pas davantage du sien ; aussi ne disserte-t-elle pas sur le bien qui ne se rapporte qu'à l'Idée.

§ 24. Mais peut-être dira-t-on qu'il est possible de partir de ce bien idéal comme d'un principe solide, et de traiter ensuite de chaque bien particulier. Je désapprouve même encore cette méthode, parce qu'il ne faut jamais prendre que des principes propres au sujet qu'on étudie. Et par exemple, il serait absurde pour démontrer qu'un triangle a ses trois angles égaux à deux droits, de partir de ce principe que l'âme est immortelle. Ce principe n'a rien à faire en géométrie, et un principe doit toujour être propre et enchaîné au sujet ; et dans l'exemple que je viens de prendre, on peut fort bien démontrer qu'un triangle a ses trois angles égaux à deux droits sans ce principe de l'immortalité de l'âme. § 25. Tout de même, on peut fort bien étudier les autres biens sans s'inquiéter du tout du bien qui ne se rapporte qu'à l'Idée, parce que l'Idée n'est pas le principe propre de ce bien spécial qu'on étudie.

Idées, dans la hiérarchie qui les subordonne les unes aux autres.

§ 23. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots par le même motif que plus haut. — *Que ce but soit bon.* Répétition. — *Ne le dit pas davantage du sien.* Elle en aurait le droit cependant, à titre de science morale, où la réflexion apparemment n'est pas interdite.

§ 24. *Que des principes propres.* Voir les Derniers Analytiques, livre I,

§ 26. Socrate poursuivait également une chimère quand des vertus il faisait autant de sciences. Il avait beau soutenir cet autre principe que rien n'est fait en vain, il ne voyait pas que si les vertus sont des sciences comme il le dit, il en résulte nécessairement que les vertus sont parfaitement vaines. Et pourquoi ? C'est que pour toutes les sciences, du moment même qu'on sait d'une science ce qu'elle est, on y est savant et on la possède. Par exemple, si l'on sait ce que c'est que la médecine, du même coup aussi l'on est médecin ; et de même pour les autres sciences. § 27. Mais il n'y a rien de pareil pour les vertus ; et l'on a beau savoir ce qu'est la justice, on n'est pas juste pour cela sur le champ ; et de même pour tout le reste. Ainsi donc, les vertus seraient parfaitement vaines dans cette théorie ; et il faut dire qu'elles ne consistent pas uniquement dans la science.

ch. 9 et 10, p. 51 et suiv. de ma traduction.

§ 26. *Socrate poursuivait.* Répétition de ce qui a été dit un peu plus haut, § 7. — *Que rien n'est fait en vain.* Principe des causes finales, dont Aristote a fait lui-même le plus grand et le plus heureux usage. — *Et pourquoi ?* Voilà trois fois que cette locution se représente dans ce chapitre. Ce n'est pas le style ordinaire d'Aristote.

§ 27. *Il n'y a rien de pareil pour les vertus.* C'est-à-dire que pour être vertueux, il ne suffit pas de savoir, et que de plus il faut agir, principe très-vrai qu'Aristote a répété très-souvent. La foi sans les œuvres ne justifie pas, contrairement à ce que croit plus d'un mysticisme.

CHAPITRE II.

Division ordinaire des biens : biens précieux et honorables; biens louables; biens qui ne sont qu'en puissance; biens conservatifs; biens désirables partout et toujours; biens qui sont des fins; biens qui ne sont pas des fins. — De la méthode à suivre pour étudier le bien suprême. — Difficultés et incertitudes de cette recherche.

§ 1. Après en avoir fini avec ces préliminaires, essayons de distinguer les différentes acceptions du mot de bien. Parmi les biens, les uns sont vraiment estimables et précieux; les autres ne sont que louables; quelques autres enfin ne sont même que des facultés que l'homme peut employer dans un sens ou dans l'autre. J'entends par estimables et précieux ce qui, par exemple, est divin, ce qui est meilleur que tout le reste, comme l'âme, l'entendement. J'entends aussi par là ce qui est plus ancien, et antérieur, ce qui est le principe, et telles autres choses de ce genre; car les biens précieux sont ceux auxquels s'attache un grand prix, un grand honneur; et tout ce qu'on vient d'énoncer est d'un grand prix et d'un grand

Ch. II. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, et livre II, ch. 1.

§ 1. *Parmi les biens.* La division des biens donnée ici n'est pas tout à fait celle qu'on trouve dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 2; et dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 1. La distinction faite ici, quoiqu'un peu plus subtile, n'en est pas moins très-exacte. — *Ce qui est divin.* C'est ce que Platon appelle les biens divins, en comparaison des biens purement humains. — *Ce qui est plus ancien, et antérieur.* J'ai

honneur. C'est ainsi que la vertu est quelque chose de très-précieux, lorsque, grâce à elle, on devient honnête ; car alors l'homme qui la possède est arrivé à la dignité et à la considération de la vertu. § 2. Il y a d'autres biens qui ne sont que louables ; et telles sont encore, par exemple, les vertus ; car la louange est provoquée par les actions qu'elles inspirent. D'autres biens ne sont que de simples puissances et de simples facultés, comme le pouvoir, la richesse, la force, la beauté ; car ce sont là des biens dont également l'homme honnête peut faire un bon usage, et dont le méchant peut se servir fort mal. Et voilà pourquoi je dis que ce ne sont des biens qu'en puissance. § 3. Cependant ce sont des biens aussi, parce que chacun d'eux est estimé par l'usage qu'en fait l'homme de bien et non par l'usage qu'en fait le méchant. De plus, les biens de ce genre ne doivent fort souvent leur origine qu'à un effet du hasard qui les produit. La richesse, le pouvoir, n'ont pas d'autre cause fréquemment, non plus que tous les biens qu'on doit mettre au rang de simples puissances. § 4. On peut compter encore une dernière et quatrième espèce de biens ; ce sont ceux qui contribuent à maintenir et à faire le bien ; comme, par exemple, la

ajouté ces deux derniers mots. Cette nouvelle pensée ne se lie pas d'ailleurs très-bien aux précédentes.

§ 2. *D'autres biens qui ne sont que louables.* Cette seconde espèce de biens pourrait se confondre très-aisément avec la première. — *De simples puissances.* C'est-à-dire qu'ils peuvent être indifféremment des biens ou des maux, suivant l'usage qu'on en fait, tandis que la vertu ne peut jamais être qu'un bien.

§ 3. *Ce sont des biens aussi.* Voir un argument tout à fait semblable, et dont Aristote a fait un principe très-important et très-juste dans la Politique, livre I, ch. 2, p. 9 de ma traduction, 2e édition.

§ 4. *Qui contribuent.... à faire le bien.* C'est peut-être pousser trop

gymnastique pour la santé, et telles autres choses analogues.

§ 5. Les biens peuvent être divisés encore d'une autre façon. Ainsi, l'on peut distinguer des biens qui sont toujours et partout désirables; et d'autres biens qui ne le sont pas. La justice et en général toutes les vertus sont toujours et partout désirables. La force, la richesse, la puissance et les choses de cet ordre ne sont pas à désirer toujours et à tout prix. § 6. Voici encore une division différente. Parmi les biens, on peut distinguer ceux qui sont des fins et ceux qui ne le sont pas. Ainsi, la santé est une fin, un but; mais ce qu'on fait ponr elle n'est pas un but. Dans tous les cas analogues, la fin est toujours meilleure que les choses au moyen desquelles on la poursuit; et, par exemple, la santé vaut mieux que les choses qui la doivent procurer. En un mot, cet objet universel en vue duquel on fait tout le reste, est toujours fort au-dessus des autres choses qui ne sont faites que pour lui. § 7. Parmi les fins elles-mêmes, la fin qui est complète est toujours meilleure que la fin incomplète. J'appelle complet ce qui, une fois que nous l'avons, ne nous laisse plus le besoin de quoi que ce soit; et incomplet, ce qui, même étant obtenu par nous, nous laisse encore le besoin de quelque autre chose. Ainsi, par exemple, avec la justice, nous avons encore besoin de bien d'autres choses qu'elle;

loin la division. La gymnastique se confond avec la santé qu'elle donne.

§ 5. *Et à tout prix.* On ne peut désirer la richesse au prix de l'honneur, tandis qu'on peut désirer l'honneur au prix de la richesse.

§ 6. *Ceux qui sont des fins.* Ce sont les biens qu'on recherche pour eux seuls. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 3.

§ 7. *La fin complète... La fin incomplète.* Id. ibid. livre I, ch. 1 et 4.

mais avec le bonheur, nous n'avons plus besoin de rien absolument. Le bien suprême que nous cherchons est donc celui qui est une fin finale et complète ; or, c'est la fin finale et complète qui est la bonne ; et d'une manière générale, la fin c'est le bien.

§ 8. Ceci une fois posé, comment faut-il nous y prendre pour étudier et connaître le bien suprême ? Est-ce par hasard en supposant qu'il doit faire compte, lui aussi, avec d'autres biens ? Mais ce serait absurde, et voici comment. Le bien suprême, le bien le meilleur, est une fin finale et parfaite ; et la fin parfaite de l'homme, pour le dire d'un seul mot, ne peut pas être autre chose que le bonheur. Mais comme d'autre part nous composons le bonheur d'une foule de biens réunis, si en étudiant le bien le meilleur vous le comprenez aussi dans le reste du compte, alors le meilleur sera meilleur que lui-même puisqu'il est le meilleur de tout. Je prends un exemple : si, en étudiant les choses qui donnent la santé et la santé elle-même, on regarde ce qui est dans tout cela le meilleur, et qu'on trouve que le meilleur évidemment

— *Que nous cherchons.* L'auteur n'a pas annoncé que ce fût là l'objet de ses recherches. — *La fin finale.* Cette espèce de tautologie est dans le texte.

§ 8. *Pour étudier et connaître le bien suprême.* Dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, 2 et 3, et dans la Morale à Eudème, livre I, ch. 6, la question de la méthode à suivre en morale est également discutée. — *Autre chose que le bonheur.* C'est bien là aussi la doctrine d'Aristote dans la Morale à Nicomaque. Mais on peut répondre à cette théorie que la fin véritable et dernière de l'homme, c'est la vertu. Il est vrai qu'Aristote semble très-souvent confondre la vertu avec le bonheur, et ce ne serait plus alors qu'une question de mots. Mais trop souvent aussi, il place le bonheur, du moins en partie, dans les biens extérieurs ; et alors la différence est immense. — *Le meilleur sera meilleur.* C'est un argument bien subtil ; et l'auteur lui-

c'est la santé, il en résulte que la santé qui est la meilleure de toutes ces choses, est aussi la meilleure en comparaison d'elle-même; ce qui n'est qu'un non-sens. § 9. Peut-être aussi n'est-ce pas par cette méthode qu'il convient d'étudier la question du bien suprême, du bien le meilleur. Mais faut-il d'ailleurs l'étudier en l'isolant pour ainsi dire de lui-même? Et cette seconde méthode ne serait-elle pas également absurde? Ainsi, le bonheur se compose de certains biens; mais rechercher s'il est encore le meilleur en dehors des biens dont il se compose, c'est absurde puisque sans ces biens le bonheur n'est rien séparément, et qu'il n'est que ces biens mêmes. § 10. Mais ne pourrait-on pas trouver la vraie méthode en essayant d'apprécier le bien le meilleur par comparaison? Je m'explique: ne pourrait-on pas, par exemple, en comparant le bonheur, composé de tous les biens que nous savons, aux autres choses qui ne sont pas comprises en lui, rechercher quel est le bien le meilleur, et par là découvrir la vérité? § 11. Mais ce bien le meilleur que nous recherchons en ce moment n'est pas simple; et c'est comme si l'on prétendait que la prudence est le meilleur de tous les biens, qui lui auraient été comparés un à un.

même semble le condamner; mais peut-être cet argument venait-il d'une autre école.

§ 9. *En l'isolant... de lui-même.* Cette critique s'adresse sans doute à l'école de Platon.

§ 10. *Trouver la vraie méthode.* La vraie méthode serait l'étude de l'âme humaine d'abord; et l'on comparerait ensuite les principes obtenus par la psychologie avec les faits et la réalité extérieure. C'est à peu près la méthode dont Platon donnait l'exemple à son disciple.

§ 11. *N'est pas simple.* Il semble au contraire qu'il l'est; et que, si l'on faisait consister le bonheur dans la vertu, la recherche ne serait pas aussi compliquée, si d'ailleurs la pratique en était difficile. Dans la Mo-

Mais ce n'est peut-être pas de cette façon qu'il faut étudier le bien le meilleur, puisque nous cherchons le bien final et complet; et la prudence prise à elle toute seule n'est pas complète. Ce n'est donc pas là le bien le meilleur que nous demandons, pas plus que tout autre bien qui serait réputé le meilleur au même titre.

CHAPITRE III.

Autre division des biens : biens de l'âme; biens du corps; biens extérieurs. — La fin est toujours double. — L'usage et la simple possession. — L'acte est supérieur à la faculté.

§ 1. Il faut ajouter que les biens peuvent encore être classés d'une autre manière. Les uns sont dans l'âme, ce sont les vertus; les autres, dans le corps, comme la santé, la beauté; d'autres nous sont tout à fait extérieurs comme la richesse, le pouvoir, les honneurs, et autres avantages analogues. De tous ces biens, ceux de l'âme sont les plus précieux sans contredit. § 2. Les biens de l'âme se divisent eux-mêmes en trois classes : pensée,

rale à Nicomaque et dans la Morale à Eudème, ces questions de méthode sont exposées bien plus nettement.

Ch. III. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6; Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

§ 1. *Les uns sont dans l'ame.* Cette division des biens est celle qu'on rencontre le plus généralement dans la Morale à Nicomaque et la Morale à Eudème.

§ 2. *Les biens de l'âme.* Cette subdivision des biens de l'âme est tout à fait péripatéticienne, quoiqu'Aristote ne l'exprime point d'ordinaire avec autant de précision. On a vu par

vertu, plaisir. La conséquence et la suite de tous ces biens divers, c'est ce que tout le monde appelle et qui est réellement la fin même de tous les biens, et le plus complet de tous, c'est-à-dire le bonheur; et, selon nous, le bonheur est la même chose identiquement que bien faire et se bien conduire. § 3. Mais la fin n'est jamais simple; elle est double. Dans certaines choses, c'est l'acte même, c'est l'usage qui est leur fin, comme pour la vue l'usage actuel est préférable à la simple faculté. L'usage est la vraie fin, et personne apparemment ne voudrait de la vue, à la condition de ne pas voir et de fermer perpétuellement les yeux. Même observation pour les sens de l'ouïe, et pour tous les autres sens. § 4. Dans les cas où il y a usage tout ensemble et faculté, c'est l'usage qui est toujours meilleur et plus souhaitable que la faculté et la simple possession; car l'usage et l'acte sont eux-mêmes une fin, tandis que la faculté, la possession n'existe qu'en vue de l'usage. § 5. Si l'on veut bien regarder en outre à toutes les sciences, on verra, par exemple, que ce n'est pas une certaine science qui fait la maison, puis une certaine

une foule de passages dans la Morale à Nicomaque qu'il n'exclut pas le plaisir du rang des biens. — *Et se bien conduire.* Le texte dit : « bien vivre. »

§ 3. *Elle est double.* C'est-à-dire qu'elle peut être ou l'usage de la faculté qu'on possède, ou la simple faculté. Sur cette différence, voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 8, où cette idée est développée beaucoup plus clairement.

§ 4. *Dans les cas où il y a usage.* Il eût été bon de citer des exemples qui auraient éclairci la pensée, comme on vient de le faire un peu plus haut. — *La faculté et la simple possession.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 5. *Si l'on veut bien regarder.* La remarque est vraie, et on l'a trouvée déjà dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 14. Mais les idées se suivent peu ici; et l'on ne voit pas comment celle-ci se rattache à ce qui précède.

autre science qui fait la bonne maison, mais que c'est l'architecture uniquement qui les fait toutes deux. Le mérite de l'architecte consiste précisément à bien faire l'œuvre même qu'il fait ; et de même pour tout le reste.

CHAPITRE IV.

La vertu est dans l'âme, et c'est l'âme qui constitue l'homme essentiellement. — Définition du bonheur. Ses conditions nécessaires en lui-même, et dans les êtres qui peuvent le posséder. — Le bonheur consiste surtout dans l'acte. — Digression sur les facultés diverses de l'âme, et spécialement sur la faculté nutritive.

§ 1. On peut observer, après cela, que nous ne vivons réellement par aucun autre principe que par notre âme. Or, la vertu est dans l'âme ; et quand nous disons que l'âme fait quelque chose, cela revient absolument à dire que c'est la vertu de l'âme qui la fait. Mais la vertu dans chaque genre fait que la chose dont elle est la vertu, est bonne comme elle peut l'être ; or, l'âme est soumise comme le reste à cette règle ; et puisque nous vivons par l'âme, c'est par la vertu de l'âme que nous vivons bien. § 2. Mais bien vivre et bien faire n'est pas autre chose

Ch. IV. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4 ; Morale à Eudème, tout le premier livre, et spécialement, ch. 7 ; et livre II, ch. 1.

§ 1. *Que nous vivons réellement.* C'est le résumé exact de la doctrine du Traité de l'Ame.

§ 2. *Bien faire... être heureux.*

que ce que nous appelons être heureux. Ainsi donc, être heureux, ou le bonheur ne consiste qu'à bien vivre ; mais bien vivre, c'est vivre en pratiquant les vertus. En un mot, c'est là la vraie fin de la vie, le bonheur et le bien suprême. § 3. Le bonheur, par conséquent, se trouvera dans un certain usage des choses, et dans un certain acte ; car, ainsi que nous l'avons dit, toutes les fois qu'il y a en même temps faculté et usage, c'est l'usage et l'acte qui sont la fin véritable des choses. La vertu n'est qu'une faculté de l'âme ; mais, pour elle, il y a de plus l'usage et l'acte des vertns qu'elle possède ; et par suite, c'est l'acte et l'usage de ces vertus qui sont aussi sa vraie fin. Donc, le bonheur consiste à vivre selon les vertus. § 4. D'autre part, comme le bonheur est le bien par excellence, et qu'il est une fin en acte, il s'ensuit qu'en vivant suivant les vertus, nous sommes heureux, et que nous jouissons du bien suprême. § 5. Par suite encore, comme le bonheur est le bien final et la fin de la vie, il est bon de

On peut identifier ces deux choses comme on le fait ici ; mais elles ne sont pas absolument pareilles, du moins dans le langage ordinaire ; et l'on peut se conduire très vertueusement et n'être point heureux. — *Bien vivre.* Ou se bien conduire. J'ai pris indifféremment tantôt l'une de ces expressions, et tantôt l'autre. — *C'est là la vraie fin de la vie.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote a confondu, comme on le fait ici, la vertu et le bonheur ; c'est une confusion fâcheuse. La vertu est ordinairement heureuse ; mais le fût-elle même toujours, il faudrait encore la distinguer du bonheur qui n'en est que la conséquence.

§ 3. *Ainsi que nous l'avons dit.* Dans le chapitre précédent, § 4. — *Le bonheur consiste à vivre selon les vertus.* Voilà bien la vérité ; mais il ne s'ensuit pas que la vertu et le bonheur se confondent. Ceci même sert au contraire à les distinguer profondément.

§ 4. *Le bonheur est le bien par excellence.* C'est la vertu, et non le bonheur, qui doit occuper cette place supérieure.

§ 5. *Le bonheur est... la fin de la vie.* C'est une erreur ; la fin de la

remarquer qu'il ne peut se trouver que dans un être complet et parfaitement fini. Je m'explique, et je dis, par exemple, que le bonheur ne sera pas dans l'enfant; l'enfant n'est pas heureux; mais le bonheur sera exclusivement dans l'homme fait, qui seul est un être complet. J'ajoute qu'il ne se trouvera pas non plus dans un temps incomplet et inachevé, mais bien dans un temps complet et consommé; et par temps complet, je comprends celui qu'embrasse la vie entière de l'homme. A mon avis, on a bien raison de dire qu'il ne faut juger du bonheur des gens que sur le temps le plus long de leur vie; et le vulgaire, en répétant ce propos, semble penser que tout ce qui est complet doit être et dans un temps complétement révolu, et dans un homme complet. § 6. Voici une autre preuve qui démontre bien que le bonheur est un acte. Si par hasard quelqu'un dormait durant toute sa vie, nous ne voudrions certainement pas l'appeler un être heureux, pendant ce long sommeil. Pourtant, il vit encore en cet état; mais il ne vit pas selon les vertus; ce qui est seul, comme nous l'avons dit, vivre en acte, vivre en réalité.

§ 7. Après ces considérations, nous allons traiter une question qui ne paraîtra ni tout à fait propre ni tout à fait étrangère à notre sujet. Nous dirons donc qu'il y a

vie, c'est la vertu, le devoir, le bien. — *L'enfant n'est pas heureux.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7, § 10. — *La vie entière de l'homme.* Id. ibid.

§ 6. *Voici une autre preuve.* Cette pensée est certainement d'Aristote, et on la retrouve plusieurs fois dans la Morale à Nicomaque, notamment livre X, ch. 8, § 7; mais la forme sous laquelle cette pensée est présentée ici peut paraître assez singulière. — *Comme nous l'avons dit.* Un peu plus haut dans ce chapitre même.

§ 7. *Ni tout à fait propre.... à*

dans l'âme, à ce qu'il semble, une partie par laquelle nous nous nourrissons, et nous l'appelons la partie nutritive de l'âme. La raison peut comprendre cela sans peine. Comme les choses inanimées, les pierres, évidemment sont incapables de se nourrir, il en résulte que se nourrir est une fonction des êtres qui sont animés, qui ont une âme ; et si cette fonction n'appartient qu'aux êtres doués d'une âme, c'est l'âme qui en est cause. § 8. Or, parmi les parties dont l'âme se compose, il en est qui ne sauraient être cause de la nutrition : par exemple, la partie qui raisonne, la partie passionnée, la partie concupiscente ; et après ces parties diverses, il reste uniquement dans l'âme cette autre partie que nous ne pouvons mieux nommer qu'en l'appelant la partie nutritive. § 9. Eh quoi ! pourrait-on demander : Est-ce que par hasard cette partie de l'âme peut, elle aussi, avoir la vertu ? Si elle le peut, il est évident qu'il faudra que l'âme agisse aussi par elle, puisque l'acte de la vertu complète est le bonheur. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de la vertu dans cette partie de l'âme, c'est une question d'un autre ordre ; mais s'il y en a par hasard, il n'y a pas du moins d'acte pour elle. Et voici pourquoi : Les êtres qui n'ont pas de

notre sujet. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 11. — *Des êtres animés.* — Voir le traité de l'Ame, livre II, ch. 2, § 7, de ma traduction.

§ 8. *La partie nutritive.* C'est le nom qu'Aristote lui donne aussi dans le Traité de l'Ame.

§ 9. *Eh quoi !* Locution un peu déclamatoire comme quelques autres que j'ai déjà signalées, et qui ne sont guère dans les habitudes d'Aristote. — *C'est une question d'un autre ordre.* Il semble au contraire que la question est tellement évidente qu'il n'est pas même besoin de la poser. Mais du moment que l'on fait de l'âme la cause de la nutrition, comme on la fait cause de la vertu, le problème peut être soulevé. Il

mouvement propre ne peuvent pas non plus avoir d'acte qui leur soit propre. Or, il ne semble pas qu'il y ait de mouvement spontané dans cette partie. On dirait bien plutôt qu'elle a quelque chose de la nature du feu. Le feu dévorera tout ce que vous jetterez dedans; mais si vous ne lui jettez pas des aliments, il n'a pas de mouvement pour aller les prendre. De même, aussi pour cette partie de l'âme : si l'on y jette de la nourriture, elle nourrit le corps; et si on ne lui en jette pas, elle n'a pas spontanément le pouvoir propre de le nourrir. Il n'y a pas d'acte là ou il n'y a pas de spontanéité; et par conséquent, cette partie ne contribue en rien au bonheur.

§ 10. Après ce qui précède, nous devons expliquer la nature propre de la vertu, puisque c'est l'acte de la vertu qui est le bonheur. On pourrait tout d'abord, et d'une manière générale, dire que la vertu est la faculté et la disposition la meilleure de l'âme. Mais peut-être une définition aussi concise ne suffirait-elle pas; et il faut la développer pour la rendre plus claire.

semble du reste ici même être résolu négativement. — *Quelque chose de la nature du feu.* Voir la même pensée exprimée dans les mêmes termes à peu près, Traité de l'Ame, livre II, ch. 4, § 8, p. 191 de ma traduction. Seulement dans ce dernier ouvrage, Aristote attribue la nutrition exclusivement à l'âme; et il repousse le système des philosophes qui accordaient à l'action du feu une trop grande part dans la nutrition. — *Où il n'y a pas de spontanéité.* Dans le Traité de l'Ame aussi, le mouvement est attribué à l'âme toute seule.

§ 10. *La disposition la meilleure de l'âme.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre I. ch. 4, § 15; et Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

CHAPITRE V.

Division de l'âme en deux parties : l'une raisonnable; l'autre irrationnelle. Vertus de l'une et de l'autre. — L'excès, soit en plus, soit en moins, détruit la vertu. Exemples divers. Exemple spécial du courage.

§ 1. En premier lieu, il faut parler de l'âme dans laquelle réside la vertu. Mais ici nous n'avons pas à dire ce qu'est essentiellement l'âme; car cette question est traitée ailleurs, et il faut nous borner à en esquisser les traits principaux. L'âme, ainsi que nous venons de le rappeler, se divise en deux parties, l'une raisonnable, et l'autre irraisonnable. Dans la partie qui est douée de la raison, on peut distinguer la prudence, la sagacité, la sagesse, l'instruction, la mémoire et autres facultés de ce genre. C'est dans la partie irraisonnable que se trouve ce qu'on appelle les vertus : la tempérance, la justice, le courage, et toutes les autres vertus morales qui semblent dignes d'estime et de louanges. § 2. C'est grâce à elles, quand nous les possédons, que l'on dit de nous que nous

Ch. V. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2, et livre II, ch. 2; Morale à Eudème, livre II, ch. 3 et 4.

§ 1. *Cette question est traitée ailleurs.* Dans le Traité de l'Ame. — *Et l'autre irraisonnable.* Dans le sens où l'a expliqué la Morale à Nicomaque, cette seconde partie n'a pas la raison en partage; mais elle peut obéir à la raison, quand la raison lui parle. — *C'est dans la partie irraisonnable.* Que se trouvent les vertus morales proprement dites. Les vertus intellectuelles sont dans la partie de l'âme qui est douée de la raison. Quelle que soit la valeur de

méritons l'estime et l'éloge. Mais jamais on ne reçoit de louanges pour les vertus de la partie de l'âme qui a la raison ; et ainsi, on ne loue pas quelqu'un directement parce qu'il est sage, ni parce qu'il est prudent, ni en général pour aucune des vertus de cet ordre. Je veux dire qu'on loue uniquement la partie irraisonnable de l'âme, en tant qu'elle peut servir et qu'elle sert la partie raisonnable en lui obéissant. § 3. Mais la vertu morale se détruit et se perd à la fois et par le défaut et par l'excès. Que le défaut et l'excès détruisent les choses, c'est ce qu'il est facile de voir dans toutes les affections morales. Mais comme pour des choses obscures, il faut se servir d'exemples parfaitement clairs, je cite les exercices gymnastiques, où l'on peut aisément se convaincre de cette vérité. La force se détruit également, et quand on fait

ces théories, on voit qu'Aristote s'adresse d'abord à la psychologie pour approfondir la morale.

§ 2. *L'estime et l'éloge.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *On ne loue pas quelqu'un directement.* J'ai ajouté ce dernier mot pour atténuer ce que cette proposition a de choquant. En effet on loue très-justement quelqu'un parce qu'il est prudent et sage, aussi bien qu'un le loue parce qu'il est tempérant. Les vertus intellectuelles sont dignes de louange, en ce qu'elles ont dû être cultivées aussi pour se développer. Les germes les plus féconds accordés par le ciel risquent d'avorter, si celui qui les a reçus de Dieu ne les soigne pas avec sollicitude. L'homme a donc sa part dans les vertus intellectuelles, tout comme dans les vertus morales, quoiqu'un peu moins grande peut-être.

§ 3. *Dans toutes les affections morales.* M. Spengel propose de changer le texte et de lire d'après un passage de Stubée : *Dans toutes les sensations.* Je ne crois pas cette modification nécessaire. Seulement, il faut admettre qu'il n'est pas question dans le texte d'une citation de la Morale, et il faut traduire comme je l'ai fait. Voir le mémoire de M. Spengel, *Sur les ouvrages Moraux d'Aristote*, Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière, tome II, p. 513. — *Comme pour des choses obscures.* Principe tout péripatéticien, et qu'il est excellent d'appliquer dans une foule de cas. — *Les exercices gymnastiques... Le boire*

trop d'exercices, et quand on n'en fait pas assez. De même pour le boire et le manger : pris en trop grande quantité, la santé s'y perd ; si l'on en prend trop peu, elle n'y périt pas moins ; et ce n'est que par une juste mesure que l'on conserve et la force et la santé. § 4. On peut faire une remarque toute pareille pour la tempérance, pour le courage, et en général pour toutes les vertus. Par exemple, si l'on suppose quelqu'un qui soit si peu accessible à la crainte, qu'il ne craindrait même pas les Dieux, ce ne sera plus là du courage, ce sera de la folie. Si vous supposez au contraire qu'il craint tout, vous en faites un lâche. Le cœur vraiment courageux ne sera, ni celui qui craint tout, ni celui qui ne craint absolument rien. § 5. Ce sont donc les mêmes causes, qui augmentent ou qui détruisent la vertu. Ainsi, les craintes, quand elles sont trop fortes et qu'elles s'adressent à tout indistinctement, détruisent le courage, de même que le détruisent les aveuglements qui n'ont jamais crainte de rien. Or, le courage est relatif aux craintes ; et les craintes modérées ne font qu'augmenter le courage véritable. On voit, je le répète, que ce sont les mêmes causes qui augmentent et

et le manger. Voir les mêmes idées dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 2, § 6 ; et ch. 6, § 7.

§ 4. *Pour le courage*. Dans la Morale à Nicomaque, id. ibid ; c'est aussi le courage qui est cité le premier comme exemple du milieu qui constitue la vertu ; mais cette partie de la théorie y est beaucoup plus développée.

§ 5. *Et les craintes modérées*. Il est certain que la crainte dans une certaine mesure, ou du moins la connaissance du danger, est un élément indispensable du courage. Quand on ne sait pas qu'il y a du péril, soit par ignorance, soit par insensibilité, il n'y a point de mérite à le braver. Voir la théorie spéciale du courage avec tous ses développements, dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 8, § 2.

détruisent le courage; car ce sont toujours des craintes qui produisent en nous ces sentiments divers. Même observation sur les autres vertus.

CHAPITRE VI.

De l'influence du plaisir et de la douleur sur la vertu. — De l'influence de l'habitude. — La morale tire son nom de l'habitude, dans la langue grecque.

§ 1. L'excès et le défaut ne sont pas d'ailleurs les seules limites qu'on puisse donner à la vertu ; on peut la limiter et la déterminer encore par la douleur et le plaisir. Souvent c'est le plaisir qui nous pousse au mal, comme la douleur nous empêche souvent de faire le bien; en un mot, on ne saurait trouver en aucun cas, ni la vertu, ni le vice, sans qu'il n'y ait en même temps peine ou plaisir. § 2. Ainsi, la vertu se rapporte aux plaisirs et aux douleurs; et voici d'où la vertu morale tire le nom qui la désigne, si toutefois l'on peut prétendre dans la lettre même d'un mot découvrir la vérité, et y trouver ce qu'elle est réellement, moyen qui peut-être n'est pas plus mauvais

Ch. VI. Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1 et 3; Morale à Eudème, livre II, ch. 4.

§ 1. *La limiter et la déterminer.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 2. *Et voici d'où la vertu morale...* « Voici » annonce que l'explication va suivre; mais dans le grec, il semblerait que la vertu morale tire sa désignation des plaisirs et des peines, dont on vient de parler dans

qu'un autre. Le moral, qui se dit dans la langue grecque êthos, par un ê long, est ainsi dénommé de l'habitude qui se dit éthos, par un é bref; et la morale, êthikê, ne s'appelle ainsi en grec que parce qu'elle résulte d'habitudes ou de mœurs, éthidzesthai. § 3. Ceci doit encore nous montrer clairement qu'aucune des vertus de la partie irraisonnable de l'âme ne nous est innée par l'action seule de la nature. Il n'y a pas une chose de nature qui puisse, par l'habitude, devenir autre qu'elle n'est. Ainsi, par exemple, la pierre et en général tous les corps pesants, tous les graves sont naturellement portés en bas. On a donc beau jeter une pierre en l'air et l'habituer en quelque sorte à y monter, elle n'ira pas pour cela jamais d'elle-même en haut; elle ira toujours en bas. Et de même pour tous les autres cas de ce genre.

la phrase précédente. — *Qui se dit dans la langue grecque.* J'ai dû paraphraser le texte pour faire bien comprendre le rapprochement étymologique que fait l'auteur. Ce rapprochement est indiqué aussi dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1, § 1. — *D'habitudes ou de mœurs.* Il n'y a qu'un mot dans l'original; mais j'ai dû mettre le second pour que la ressemblance et la dérivation fussent aussi frappantes dans notre langue qu'elles le sont en grec.

§ 3. *Innée par l'action seule de la nature.* A la différence des vertus intellectuelles, que la nature nous donne, et que l'habitude seule ne pourrait pas nous procurer. — *La pierre...* Exemple cité aussi dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1, § 2, et qu'Aristote a bien souvent répété dans ses divers ouvrages.

CHAPITRE VII.

Des divers phénomènes de l'âme : les affections, les facultés, les dispositions. — Définition de ces trois choses. — La bonne disposition est également éloignée de l'excès en plus et du défaut en moins. — Exemples divers.

§ 1. Après cela, il faut, puisque nous voulons étudier la nature de la vertu, savoir tout ce qu'il y a dans l'âme et tous les phénomènes qui s'y produisent. Or, il y a trois choses dans l'âme : des affections ou passions, des facultés, des dispositions, de telle sorte que la vertu doit être une de ces trois choses-là. Les passions ou affections sont, par exemple, la colère, la crainte, la haine, le désir, l'envie, la pitié et tous les autres sentiments de ce genre, qui d'ordinaire ont pour suites inévitables la peine ou le plaisir. § 2. Les facultés sont les puissances intimes d'après lesquelles on peut nous dire capables de ces passions diverses; et, par exemple, ce sont les puissances qui nous rendent capables de nous mettre en colère, de nous

Ch. VII. Morale à Nicomaque, livre II, ch. 5; Morale à Eudème, livre II, ch. 2.

§ 1. *Après cela.* Cette locution revient très-fréquemment dans le texte, surtout au début des chapitres. C'est une négligence que commet rarement Aristote, quoiqu'assez peu soucieux de son style en général. — *Affections ou passions.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Il faut se rappeler qu'il ne s'agit ici que de la partie irraisonnable de l'âme, et par conséquent, des seules vertus morales.

§ 2. *Les facultés.* Même remarque. On voit qu'il n'est pas question de toutes les facultés de l'âme.

affliger, de nous appitoyer, et de ressentir telles autres affections analogues. § 3. Enfin, les dispositions sont les conditions particulières qui font que nous sommes bien ou mal disposés par rapport à tous ces sentiments. Ainsi, pour ce qui regarde la faculté de se mettre en colère, si l'on s'y met avec une excessive facilité, c'est une mauvaise disposition en ce qui regarde la colère ; et si nous ne nous y mettons pas du tout, même pour les choses qui peuvent provoquer très-légitimement notre courroux, c'est encore également une mauvaise disposition en fait de colère. La disposition moyenne entre ces deux extrêmes consiste à ne pas s'emporter par trop violemment, et à n'être pas non plus par trop insensible; et quand nous sommes disposés ainsi, nous sommes disposés comme il faut. On pourrait faire une observation pareille pour tous les cas analogues. § 4. C'est qu'en effet la modération, qui ne se met en colère qu'avec raison, et la douceur, tiennent le milieu entre l'irritabilité qui nous jette sans cesse dans la colère, et l'indifférence qui fait que nous ne nous irritons jamais. Même remarque pour la fanfaronnade, qui se vante de tout, et la dissimulation, qui ne dit pas les choses. Feindre d'avoir plus qu'on a, c'est de la fanfaronnade ; feindre d'avoir moins, c'est de la dissimulation. Le milieu entre ces extrêmes est précisément la vérité et la franchise.

§ 3. *Bien ou mal disposés.* Suivant le caractère, le tempérament ou les habitudes des individus, les dispositions sont très-variables.

CHAPITRE VIII.

Des dispositions : bonnes, elles sont dans une sorte de milieu ; mauvaises, elles sont dans l'excès ou dans le défaut. — Objections sur les biens qui ne sont ni dans le défaut ni dans l'excès. — Réfutation de cette objection.

§ 1. De même encore pour tous les autres sentiments. Pour eux aussi, la fonction propre de la disposition morale, c'est de faire que nous soyons bien ou mal à l'égard des choses diverses que ces sentiments concernent. Être bien disposé, c'est n'être, ni dans l'excès en trop, ni dans le défaut en moins. Ainsi, la disposition est bonne à l'égard des choses qui peuvent nous mériter la louange, quand elle se tient dans une sorte de milieu. La disposition est mauvaise, quand on est dans l'excès ou dans le défaut. § 2. Puis donc que la vertu est le milieu dans les affections de l'âme, et que les affections, ou en d'autres termes les passions de l'âme, sont ou des peines ou des plaisirs, il n'y a pas de vertu sans peine ou sans plaisir. Cela même nons prouve encore, d'une manière générale, que la vertu se rapporte aux peines et aux plaisirs de l'âme. § 3. On pourrait objecter à cette

Ch. VIII. Morale à Nicomaque, livre II, ch. 5 et 6 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 2 et 4.

§ 1. *Que nous soyons bien ou mal.* Répétition de ce qui vient d'être dit au chapitre précédent.

§ 2. *Ou en d'autres termes les passions.* Paraphrase du mot qui précède, et qui est seul dans le texte.

§ 3. *On pourrait objecter.* Cette objection contre la théorie des milieux est d'Aristote lui-même, allant

théorie qu'il y a encore d'autres passions pour lesquelles le vice n'est ni dans l'excès ni dans le défaut ; par exemple, l'adultère ; l'homme qui le commet, ne peut pas séduire plus ou moins les femmes libres qu'il perd. Mais on ne voit pas, en faisant cette objection, que ce vice même et tout autre vice analogue qu'on pourrait citer, est compris dans le plaisir coupable de la débauche : et que, présentant à ce point de vue, soit un excès, soit un défaut, il est blâmable au même titre que tous les autres.

CHAPITRE IX.

Le contraire du milieu, qui est la vertu, est tantôt le défaut, tantôt l'excès. Exemples divers et opposés. — Les deux extrêmes peuvent être contraires au milieu. — Deux méthodes pour distinguer le contraire. Voir quel est le contraire le plus éloigné. Voir aux penchants naturels. — Difficulté et mérite de la vertu.

§ 1. La suite nécessaire de ceci, c'est d'expliquer quel est le contraire de ce milieu qui fait la vertu. Est-ce l'excès? est-ce le défaut? Il est certains milieux dont le

ainsi au devant des critiques. On la trouvera développée dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6, § 18 ; et dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 4, vers la fin. — *Dans le plaisir coupable de la débauche.* Et qu'il rentre ainsi dans la théorie générale des milieux.

Ch. IX. Morale à Nicomaque, livre II, ch. 7; Morale à Eudème, livre II, ch. 5.

§ 1. *La suite nécessaire de ceci.*

contraire est le défaut; il en est d'autres pour lesquels c'est l'excès. Ainsi, le contraire du courage, ce n'est pas la témérité, qui est un excès; c'est la lâcheté, qui est un défaut. Loin de là, pour la tempérance, qui est le milieu entre la débauche sans frein et l'insensibilité, en ce qui concerne le plaisir, le contraire n'est pas l'insensibilité qui est un défaut; c'est la débauche, laquelle est un excès. § 2. Au reste, les deux extrêmes peuvent à la fois être contraires au milieu, l'excès comme le défaut; car le milieu est en défaut relativement à l'excès, et il est en excès relativement au défaut. Ceci nous explique pourquoi les prodigues trouvent que les gens généreux n'ont pas de générosité, et pourquoi les gens qui n'ont pas de générosité traitent les gens généreux de prodigues. Ceci nous explique encore comment les téméraires et les imprudents appellent les gens courageux des lâches, et comment les lâches appellent les gens courageux des téméraires et des fous. § 3. Il y a deux motifs pour qu'on doive considérer ainsi l'excès et le défaut, comme les contraires du milieu. D'abord, on peut ne regarder qu'à la chose même et voir quelle est des deux extrémités celle qui est la plus éloignée ou la plus proche du milieu. Ainsi, par exemple, on peut se demander si c'est la prodigalité ou l'avarice qui est le plus éloignée de la générosité véritable; et

J'ai varié les formules par lesquelles débutent les chapitres; mais dans le texte, c'est presque toujours la même, ainsi que je l'ai déjà remarqué plus haut, dans la note 4, sur le ch. 7. J'ai cru devoir éviter cette monotonie et cette négligence. — *C'est la lâcheté... C'est la débauche.* Ces exemples sont aussi ceux que l'on trouve dans la Morale à Nicomaque, et dans la Morale à Eudème; et ils sont très-justes.

§ 2. *Les gens qui n'ont pas de générosité.* Toutes ces répétitions

comme la prodigalité semblerait être de la générosité plutôt que l'avarice, cette dernière paraîtrait plus éloignée du milieu. Or, les choses les plus éloignées du milieu semblent aussi les plus contraires. Ainsi donc, en ne s'en tenant qu'à la chose même, le défaut dans ce cas paraîtrait plus contraire au milieu que l'autre extrême. § 4. Mais il est encore un second moyen d'apprécier ces nuances; et le voici. Les penchants auxquels nous sommes le plus portés par la nature, sont aussi les plus contraires au milieu : par exemple, la nature nous pousse au dérèglement et à la débauche plus qu'à la réserve et à la tempérance. Les penchants qui nous sont naturels ne font que s'accroître de plus en plus; et les choses auxquelles nous ajoutons sans cesse, deviennent aussi de plus en plus contraires. Or, nous donnons et nous inclinons bien plus à la débauche qu'à la tempérance; et c'est alors l'excès, et non le défaut, qui paraît être plus contraire au milieu; car la débauche est le contraire de la sagesse, et elle est un coupable excès.

§ 5. Nous avons donc étudié la nature de la vertu; et nous voyons que c'est une sorte de milieu dans les passions de l'âme. Aussi, l'homme qui veut acquérir par sa moralité une véritable considération, doit rechercher avec soin le milieu dans chacune des passions qu'il peut ressentir.

sont dans le texte. Il eût peut-être été plus exact et plus clair de dire : « les avares. »

§ 3. *Le défaut dans ce cas.* J'ai ajouté ces derniers mots pour éclaircir la pensée, puisqu'il est des cas où c'est l'excès et non pas le défaut qui est le plus éloigné du milieu, et qui est son vrai contraire, comme pour la débauche, qu'on cite un peu plus bas.

§ 4. *Et le voici.* L'original est moins net que ma traduction. J'ai dû tâcher d'éclaircir la pensée.

§ 6. Voilà pourquoi c'est une grande œuvre que d'être vertueux et bon. Car, en toute chose, il est difficile de trouver le milieu ; et, par exemple, s'il est donné à tout le monde de tracer un cercle, il est très-difficile de trouver le vrai milieu de ce cercle une fois tracé. Cette comparaison ne s'applique pas moins aux sentiments moraux. Il est aussi très-facile de se mettre toujours en colère, et il ne l'est pas moins de rester dans l'état contraire de celui-là. Mais se tenir dans un milieu convenable est chose fort mal aisée. En général, on peut voir, pour toutes les passions indistinctement, qu'il est facile de tourner autour du milieu, mais que le milieu qui mérite véritablement la louange est difficile à rencontrer ; et aussi la vertu est-elle bien rare.

§ 6. *De tracer un cercle,... Une fois tracé.* J'ai dû ajouter ces derniers mots pour que la pensée fût juste. Il faut entendre qu'il s'agit de trouver le centre du cercle par des moyens géométriques ; car autrement la chose serait parfaitement aisée avec l'ouverture même du compas qui vient de servir à tracer le cercle. La comparaison d'ailleurs pouvait être mieux choisie ; elle se retrouve, ainsi que toutes ces idées de ce chapitre, dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 9, § 2.

CHAPITRE X.

La vertu dépend de l'homme ; elle est volontaire, ainsi que le vice. — Erreur de Socrate. — Les législations, l'estime et le mépris des hommes prouvent que la vertu dépend de notre libre arbitre. — Autres preuves à l'appui de cette théorie. — L'homme, comme le reste de la nature, a la force de produire certaines choses et certains actes. Ces actes changent ; et avec eux changent aussi les principes par lesquels l'homme les produit : la volonté ; la détermination. — La liberté dans l'homme est incontestable.

§ 1. Puisque nous parlons de la vertu, il est bon d'examiner, après ce qui précède, si la vertu peut ou ne peut pas s'acquérir ; ou bien, si comme le prétendait Socrate, il ne dépend pas de nous d'être bons ou mauvais : « Demandez, disait-il, à un homme quel qu'il soit s'il » veut être bon ou méchant ; et vous verrez certainement » qu'il n'est personne qui préfère jamais être vicieux. » Faites la même épreuve pour le courage, pour la lâ- » cheté, et pour toutes les autres vertus ; et vous aurez » toujours le même résultat ». § 2. Socrate en concluait

Ch. X. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et suiv. ; et notamment, ch. 6 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 6 et suiv.

§ 1. *Il ne dépend pas de nous.* Socrate et Platon ne s'exprimaient pas aussi précisément. Ils disaient seulement qu'on n'est vicieux que malgré soi, et que nul ne fait le mal de son plein gré. Cette théorie tendait, il faut l'avouer, à contester la liberté dans l'homme. — *Les autres vertus.* Sous-entendu : « et pour les autres vices. »

§ 2. *Socrate en concluait.* Cette théorie a été fréquemment combattue

que s'il y a des méchants, ils ne sont évidemment méchants que malgré eux ; et, par suite aussi, il n'était pas moins évident pour lui que les hommes sont vertueux sans la moindre intervention de leur part. § 3. Ce système, quoiqu'en dise Socrate, n'est pas vrai. Et pourquoi donc alors le législateur défend-il de commettre de mauvaises actions, et ordonne-t-il d'en faire de bonnes et de vertueuses ? Pourquoi impose-t-il des peines à celui qui commet des actions mauvaises, ou qui n'accomplit pas les bonnes qu'il commande ? Le législateur serait bien absurde de nous ordonner, dans ses lois, des choses qui ne dépendraient pas de nous. § 4. Mais loin de là ; il est certain qu'il dépend des hommes d'être bons ou mauvais ; et, ce qui le prouve encore, ce sont les louanges et le mépris dont les actions humaines sont l'objet. La louange s'adresse à la vertu ; le mépris s'adresse au vice. Mais ni l'un ni l'autre ne pourraient s'appliquer à des actes involontaires. Donc évidemment à ce point de vue encore, il faut qu'il dépende de nous de faire le bien et de faire le mal.

§ 5. On a fait encore une espèce de comparaison pour

dans la Morale à Nicomaque, comme elle l'est ici. — *Sans la moindre intervention de leur part.* C'était une conséquence forcée de ce système.

§ 3. *Pourquoi donc le législateur.* Argument très-souvent employé depuis Aristote, et qu'on pouvait avec toute raison tourner contre l'auteur des Lois.

§ 4. *Les louanges et le mépris.* Autre argument, qui est aussi puissant et qui est devenu aussi commun. — *Il faut qu'il dépende de nous.* J'ai déjà fait remarquer, dans mes notes sur la Morale à Nicomaque, l'importance et la netteté de cette théorie. Jamais la liberté de l'homme n'a été affirmée en termes plus positifs. Il y a un argument supérieur à tous ceux-là, et qui est le témoignage irrésistible de notre conscience ; mais c'était déjà beaucoup de voir les autres et de les exprimer si précisément.

§ 5. *On fait encore une... compa-*

prouver que l'homme n'est pas libre : « Pourquoi, dit-on, » quand nous sommes malades, ou que nous sommes laids, » ne nous blâme-t-on pas ? » Mais ceci est une erreur ; et nous blâmons vivement les gens, quand nous croyons que c'est eux-mêmes qui sont cause de leur maladie ou de leur laideur, parce que nous pensons que, même en cela, il y a quelque chose de volontaire. Mais le volontaire, la liberté s'applique surtout au vice et à la vertu.

§ 6. En voici une preuve encore plus frappante. Toute chose dans la nature est capable d'engendrer une substance pareille à ce qu'elle est elle-même. Témoins, les animaux et les végétaux, qui les uns et les autres sont capables de se reproduire. Les choses se reproduisent, grâce à certains principes, comme l'arbre se reproduit de la graine qui en est le principe en quelque sorte. Mais ce qui vient des principes, et après eux, est aussi absolument de même ; et tels sont les principes, telles sont par suite les choses qui en sortent. § 7. On peut voir ceci encore plus clairement dans les choses de géométrie. Là, en effet, certains principes étant posés, les conséquences qui viennent des principes, sont tout à fait comme les principes eux-mêmes. Et, par exemple, si les trois angles d'un triangle

raison. La pensée n'est pas assez dégagée ; on veut dire sans doute ici que la vertu et le vice ne sont pas plus volontaires en nous, que la maladie ou la laideur. — *Le volontaire, la liberté.* J'ai ajouté ce second mot, paraphrase du premier.

§ 6. *Encore plus frappante.* On peut trouver au contraire que cette preuve n'a rien de frappant, et qu'elle serait propre plutôt à obscurcir la pensée. Ce raisonnement revient à dire que, quand il y a un changement dans les conséquences, c'est qu'un changement préalable a eu lieu dans le principe. Cette observation est vraie ; mais on pouvait l'énoncer plus simplement.

§ 7. *Plus clairement dans les choses de géométrie.* La géométrie

sont égaux à deux droits, et ceux d'un carré égaux à quatre droits, du moment que les propriétés du triangle viendraient à changer, celles du quadrilatère changeraient du même coup. Car ce sont là des propositions qui sont réciproques; et si le carré n'avait pas ses angles égaux à quatre angles droits, le triangle n'aurait pas non plus les siens égaux à deux.

§ 8. Ceci se répète également, et avec une similitude parfaite, pour ce qui regarde l'homme. L'homme aussi peut engendrer de la substance; et c'est d'après certains principes et d'après certains actes qu'il fait, que l'homme peut produire les choses qu'il produit. Comment d'ailleurs en serait-il autrement? Aucun des êtres inanimés ne peut agir, au sens vrai de ce mot; et même parmi les êtres animés aucun n'agit réellement, excepté l'homme. Donc, évidemment l'homme produit des actes d'un certain genre. § 9. Mais comme les actes de l'homme changent sans cesse sous nos yeux, et que nous ne faisons jamais identiquement les mêmes choses; comme, d'un autre côté, les actes produits par nous le sont en vertu de certains principes, il est clair que, dès que les actes changent, les principes de ces actes changent aussi, comme nous le disions

n'est pas plus concluante dans ce cas-ci que l'histoire naturelle, bien que l'axiôme cité soit incontestable.

§ 8. *Peut engendrer de la substance.* Cette expression assez prétentieuse est dans l'original, et ma traduction est très-fidèle. D'ailleurs, il ne faut pas entendre que l'homme est capable d'engendrer des êtres semblables à lui; mais seulement des actes dont il est la cause unique et spontanée. — *Excepté l'homme.* Ces principes sont très-vrais; et c'est se faire une idée juste de la dignité de l'homme, et à la fois de la distance immense qui le sépare du reste des animaux. — *L'homme produit des actes.* Conclusion fort simple d'un raisonnement obscur et embarrassé.

§ 9. *Comme nous le disions tout à*

tout à l'heure dans cette comparaison empruntée de la géométrie. § 10. Or, le principe de l'action, bonne ou mauvaise, c'est la détermination, c'est la volonté, et tout ce qui, en nous, agit d'après la raison. Mais certainement, la raison, la volonté qui inspirent nos actes changent aussi, puisque nous changeons nos actes de notre pleine volonté. Donc, le principe et la détermination changent tout comme eux; c'est-à-dire que ce changement est parfaitement volontaire. Donc évidemment enfin, il ne dépend que de nous d'être bons ou mauvais.

§ 11. « Mais, dira-t-on peut-être, puis qu'il ne dé» pend que de moi d'être bon, je serai, si je le veux, le » meilleur des hommes ». Non; cela n'est pas possible, comme on se l'imagine. Et pourquoi? C'est que cette perfection n'a pas lieu même pour le corps. On a beau vouloir soigner son corps, on n'aura pas pour cela le plus beau corps du monde. Car, non-seulement il faut des soins assidus, mais il faut de plus que la nature nous ait donné un corps parfaitement beau et parfaitement sain. Avec des soins, le corps certainement sera beaucoup mieux; mais il ne sera pas pour cela le mieux organisé entre tous les autres. § 12. Il faut admettre qu'il en est de même aussi pour l'âme. Pour être le plus vertueux des hommes, il ne suffira pas de vouloir, si la nature ne vous

l'heure. Un peu plus haut, dans le même chapitre, § 7.

§ 10. *C'est la volonté.* Il eût été possible ici d'invoquer le témoignage de la conscience et de la psychologie; mais en parlant de la volonté, c'est y faire implicitement appel.

§ 11. *Et pourquoi?* Locution que l'auteur semble affectionner, et qui revient bien fréquemment, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer. Voir plus haut, ch. 9, § 1.

y aide pas; mais, néanmoins, on en sera beaucoup meilleur, par suite de cette noble résolution.

CHAPITRE XI.

Théorie de la liberté dans l'homme. — Définition de l'acte volontaire et libre. — Trois espèces d'appétits. — Le plaisir est la suite de tout ce qu'on fait par désir; la douleur, de tout ce qu'on fait par nécessité. — Objection à cette théorie. — L'intempérance, dit-on, est involontaire. Réfutation de cette théorie.

§ 1. Après avoir démontré que la vertu dépend de nous, il est nécessaire de traiter du libre arbitre, et d'expliquer ce qu'est l'acte libre et volontaire; car en fait de vertu, c'est le volontaire et libre arbitre qui est le point vraiment essentiel. Le mot de volontaire désigne, absolument parlant, tout ce que nous faisons sans y être contraints par une nécessité quelconque. Mais cette définition exige peut-être qu'on l'éclaircisse par des explications.

§ 2. Le mobile qui nous fait agir, c'est d'une manière toute générale, l'appétit. On peut distinguer trois espèces d'appétits : le désir, la colère, la volonté. Recherchons, en

§ 12. *De cette noble résolution.* J'ai ajouté ces mots qui ressortent d'ailleurs du contexte lui-même.

Ch. XI. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et suiv; Morale à Eudème, livre II, ch. 7.

§ 1. *Du libre arbitre.* Le texte dit simplement : « du volontaire. » — *Le point vraiment essentiel.* Autrement, il n'y aurait pas de vertu, à proprement parler.

§ 2. *La colère.* Il faut entendre ici le mot de « colère » dans le sens large et un peu indéterminé où Platon

premier lieu, si l'action que nous fait faire le désir est volontaire ou involontaire. Il n'est pas possible qu'elle soit involontaire. Pourquoi cela? et d'où cela vient-il? Tout ce que nous faisons autrement que par notre libre volonté, nous ne le faisons que par une nécessité qui nous domine. Or, il y a toujours une certaine douleur à la suite de tout ce qu'on fait par necessité. Le plaisir, au contraire, est une conséquence de ce qu'on fait par désir. Ainsi donc, les choses qui sont faites par désir ne sauraient être involontaires, du moins en ce sens; et elles sont certainement volontaires. § 3. Il est vrai qu'à cette théorie on pourrait en opposer une autre qu'on fait pour expliquer l'intempérance: « Personne, dit-on, ne fait le mal » de son plein gré en sachant que c'est le mal; et pourtant, » ajoute-t-on, l'intempérant incapable de se dominer, » tout en sachant bien que ce qu'il fait est mal, ne le fait » pas moins; mais c'est qu'il suit l'impulsion de son désir. Il » n'agit donc pas de sa libre volonté; et il est contraint » par une nécessité fatale ». § 4. Mais nous réfuterons cette objection par le même raisonnement que plus haut. Non; l'acte que provoque le désir n'est point un acte de nécessité; car le plaisir est la suite du désir, et ce qui se fait par plaisir n'est jamais d'une nécessité inévitable. Mais on pourrait prouver encore autrement que le débauché agit de sa pleine volonté; car apparemment, on ne niera pas que les hommes injustes sont injustes volontairement.

le prend si souvent. Du reste le désir et la volonté qu'on a fréquemment confondus, sont ici distingués aussi nettement que possible. — *Pourquoi cela?* Voir la note que j'ai mise un peu plus haut sur des locutions analogues, ch. 10, § 11.

§ 3. *Personne, dit-on.* Ceci se rapporte à Platon et à Socrate.

§ 4. *Sont injustes involontairement.*

Or, les débauchés sont injustes et commettent une injustice ; et par conséquent, le débauché, qui n'est plus maître de lui, fait volontairement ses actes d'intempérance.

CHAPITRE XII.

Suite de la réfutation précédente. — Autre objection pour prouver que l'intempérance est involontaire. Cette objection s'applique aux actes de la colère et à ceux de la volonté, comme à ceux du désir. — Réfutation de cette seconde objection. Le mépris qu'on a pour l'intempérant prouve bien qu'il agit volontairement.

§ 1. Mais il est encore une autre objection qu'on oppose à notre théorie, pour démontrer que l'intempérance n'est pas volontaire : « L'homme tempérant, dit-» on, fait de sa propre volonté les actes de tempérance ; » car on l'estime pour sa vertu, et jamais l'estime ne » s'attache qu'à des actes volontaires. Mais, si ce qu'on » fait suivant le désir naturel, est volontaire, tout ce » qu'on fait contre ce désir est involontaire. Or, l'homme

On pourrait répondre, dans le système que l'on critique ici, que les actes injustes sont involontaires, comme tous les autres actes vicieux ; et qu'on commet l'injustice malgré soi, comme toute autre faute. — *Les debauchés sont injustes*. On ne voit pas trop comment, si ce n'est de cette injustice que Platon confond avec le désordre de l'âme.

Ch. XII. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Une autre objection*. On peut trouver cette objection bien subtile. — *Dit-on*. J'ai ajouté ces mots pour

» tempérant agit contre le désir, et il s'ensuit que le tem- » pérant n'est pas volontairement tempérant. » Mais évidemment c'est là une erreur ; donc, ce qui est selon le désir n'est pas non plus volontaire.

§ 2. On applique encore un système tout pareil aux actes qui se rapportent à la colère ; car les mêmes raisonnements qui valent pour le désir, valent aussi pour elle ; et ils forment une égale difficulté, puis qu'on peut être tempérant et intempérant en fait de colère.

§ 3. La dernière des espèces que nous avons distinguées parmi les appétits, c'était la volonté ; et il nous reste pour elle à rechercher si elle est libre. Mais les débauchés et les intempérants veulent aussi, jusqu'à un certain point, les actes coupables vers lesquels ils se précipitent ; et l'on peut dire qu'ainsi les débauchés font le mal en le voulant. Mais personne, dira-t-on encore, ne fait volontairement le mal en sachant que c'est du mal. Or, le débauché qui sait bien que ce qu'il fait est mal, n'en agit pas moins avec volonté ; donc il n'est pas libre, et la volonté ne l'est pas avantage. § 4. Avec ce beau raisonnement, on supprime radicalement la débauche et le débauché. Si l'intempérant n'est pas libre, il n'est pas répréhensible ; mais l'intempérant est répréhensible ; donc

que la forme de l'objection fût plus nette. — *Donc ce qui est selon le désir.* Et qui constitue un vice ou une faute.

§ 2. *Un système tout pareil.* C'est-à-dire qu'on cherche à démontrer que la colère est involontaire, tout aussi bien que l'intempérance, et qu'on n'est pas plus coupable dans un cas que dans l'autre.

§ 3. *Que nous avions distinguées.* Dans le chapitre précédent, plus haut § 11. — *Dira-t-on encore.* Dans le système de Platon et de Socrate.

§ 4. *L'intempérant est répréhensible.* C'est l'argument dont on s'est

il agit volontairement, donc la volonté est libre. Du reste, comme il y a dans tout ceci des raisonnements qui semblent contradictoires, il est bon d'expliquer plus clairement ce que c'est que l'acte volontaire et libre.

CHAPITRE XIII.

Définition de la violence ou force : elle peut agir sur les êtres animés, tout aussi bien que sur les êtres inanimés. Il y a violence toutes les fois que la cause qui fait agir est extérieure aux êtres qu'elle meut. Il n'y a plus violence quand la cause est dans les êtres eux-mêmes.

§ 1. Expliquons d'abord ce qu'on entend par force ou violence et par nécessité. La violence se trouve même dans les êtres inanimés. Ainsi, on peut voir qu'un lieu spécial a été assigné à chacune des choses inanimées ; et, par exemple, le lieu du feu est en haut ; et celui de la terre est en bas. Mais toutefois, l'on peut contraindre, par une sorte de violence, la pierre à monter et le feu à descendre. § 2. On peut à plus forte raison violenter l'être animé ; et, par exemple, on peut par la force détourner un cheval de la ligne droite où il court, pour lui faire changer son

déjà servi plusieurs fois. Le mépris que s'attire l'intempérant, démontre qu'il est coupable. — *L'acte volontaire et libre.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original.

Ch. XIII. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Le lieu du feu est en haut.* C'est-à-dire que le feu, ou plutôt la flamme, tend naturellement à toujours monter.

mouvement en revenant sur ses pas. Ainsi donc, toutes les fois qu'il existe, en dehors des êtres, une cause qui leur fait faire ce qui est contre leur nature ou contre leur volonté, on dit que ces êtres font par force ce qu'il font. Au contraire, toutes les fois que les êtres ont en eux-mêmes la cause qui les meut, nous ne disons jamais qu'ils sont forcés de faire ce qu'ils font. § 3. Autrement, le débauché qui ne se maîtrise pas réclamera, et il soutiendra qu'il n'est pas responsable de son vice; car il prétendra qu'il ne commet sa faute que parce qu'il y est forcé par la passion et le désir. Que ce soit donc là pour nous la définition de la violence et de la contrainte : il y a violence toutes les fois que la cause qui oblige les êtres à faire ce qu'ils font, leur est extérieure; il n'y a plus violence, du moment que la cause est intérieure et dans les êtres mêmes qui agissent.

§ 2. *En eux-mêmes la cause qui les meut.* Cette distinction n'est peut-être pas aussi juste qu'elle le paraît d'abord. Il y a des actes dont la cause est tout intérieure et qui n'en sont pas moins involontaires; tous les actes de folie, par exemple. Il fallait donc ajouter cette autre condition que les êtres fussent dans leur état naturel et régulier.

CHAPITRE XIV.

Définition des idées de nécessité et de nécessaire. — Exemples divers.

§ 1. Quant à ce qui concerne les idées de nécessité et de nécessaire, il faut dire qu'on ne peut pas appliquer l'idée de nécessaire, ni de toute façon, ni partout. Par exemple, elle ne s'applique jamais à rien de tout ce que nous faisons par plaisir; car il serait absurde de dire qu'on a été nécessairement forcé par le plaisir à séduire la femme de son ami. § 2. Ainsi, l'idée de la nécessité n'est pas applicable indistinctement à toutes les choses; elle ne l'est jamais que dans celles qui nous sont extérieures : et par exemple, il y a eu nécessité pour quelqu'un de subir un certain mal afin d'éviter un mal plus grand qui menaçait sa fortune. C'est encore ainsi que je puis dire : « Je suis forcé nécessairement de me rendre en » toute hâte à ma campagne; car si je tardais, je n'y trou- » verais plus que des récoltes perdues ». Voilà des cas où l'on peut dire qu'il y a nécessité.

Ch. XIV. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Forcé par le plaisir.* Observation aussi simple qu'importante.

§ 2. *Il y a eu nécessité... afin d'éviter un mal.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote démontre fort bien que, pour ce cas même, on ne peut pas dire qu'il y ait nécessité, dans le sens absolu de ce mot. C'est plutôt une contrainte morale. Il faut réserver l'expression de nécessité pour les cas de force majeure.

CHAPITRE XV.

De l'acte volontaire : c'est l'intention qui en fait toute l'importance. — Exemple de la femme qui empoisonne son amant dans un philtre, en voulant s'en faire aimer.

§ 1. L'acte volontaire ne pouvant consister dans une impulsion aveugle, il reste que l'acte volontaire vienne toujours de la pensée; car, si l'acte involontaire est ce qui a lieu, et par nécessité, et par force, on peut ajouter, comme troisième condition, que c'est ce qui n'a pas lieu avec réflexion et pensée. Les faits nous montrent bien la vérité de ceci. Quand un homme en frappe, ou même en tue un autre, ou bien quand il commet quelqu'acte pareil sans aucune préméditation, on dit qu'il l'a fait contre son gré; et cela prouve que l'on place toujours la volonté dans une pensée préalable. § 2. C'est ainsi qu'on raconte qu'une femme ayant donné un philtre à boire à son amant, et l'homme étant mort de ce philtre, elle fut absoute par devant l'Aréopage, où elle avait comparu, et le tribunal l'acquitta sur ce simple motif qu'elle n'avait pas agi avec préméditation. Elle avait donné ce breuvage par affection; seulement, elle s'était trompée. L'acte ne parut pas volontaire, parce qu'elle n'avait pas donné le philtre

Ch. XV. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 3; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Réflexion et pensée.* Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Sans aucune préméditation.* Toutes les législations du monde ont consacré ces différences.

avec l'intention de tuer celui qui devait le boire. Ainsi donc, on le voit, le volontaire rentre dans ce qui se fait avec intention.

CHAPITRE XVI.

La préférence réfléchie ne se confond, ni avec l'appétit, ni avec la volonté, ni même avec la pensée. Elle est la combinaison de plusieurs facultés. — Définition de la préférence : elle ne s'applique qu'aux moyens, et non au but ; elle suppose une délibération antérieure de l'intelligence. — L'acte volontaire doit se distinguer de l'acte de préférence et de préméditation. — Exemples de quelques législateurs qui ont fait cette distinction. — Il n'y a de préférence possible que dans les choses où l'homme agit. La préférence n'a pas de place dans la science. Elle a lieu dans l'action, parce que l'homme peut s'y tromper en deux sens : ou par excès, ou par défaut.

§ 1. Il nous reste encore à examiner si la préférence réfléchie qui détermine notre choix, doit, ou non, passer pour un appétit. L'appétit se retrouve dans les autres animaux comme dans l'homme ; mais la préférence qui choisit, n'y apparaît pas. C'est que la préférence est toujours accompagnée de la raison, et que la raison n'est accordée à aucun autre animal. Ainsi donc, on pourrait

Ch. XVI. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 4 et 5 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 10.

§ 1. *Pour un appétit.* Plus haut, au début du chapitre onzième, il a été établi que le mobile qui fait agir l'homme, c'est, d'une manière générale, l'appétit. La préférence réfléchie

conclure que la préférence n'est pas un appétit. § 2. Mais du moins, est-elle la volonté? Ou bien, n'est-elle même pas davantage la volonté? La volonté peut s'appliquer même aux choses impossibles; et, par exemple, nous voudrions être immortels. Mais nous ne le préférons pas par un choix réfléchi. En outre, la préférence ne s'applique pas au but lui-même qu'on poursuit, mais aux moyens qui peuvent y mener; et par exemple, on ne peut pas dire qu'on préfère la santé; mais on préfère, entre les choses, celles qui la procurent, la promenade, l'exercice, etc.; et ce que nous voulons, c'est la fin même; car nous voulons la santé. § 3. Cette distinction nous indique évidemment la différence profonde de la volonté, et de la préférence réfléchie, qui décide notre choix. La préférence, comme son nom même l'exprime assez clairement, signifie que nous préférons telle chose à telle autre; et, par exemple, le meilleur au moins bon. Lorsque nous comparons le moins bon au meilleur, et que nous avons

faisant aussi agir l'homme, on peut se demander si elle est également un appétit. — *N'est pas un appétit.* Dans la langue grecque, les deux mots qui signifient la préférence et l'appétit ne sont pas aussi opposés que les mots correspondants en français. L'opposition est si évidente dans notre langue, qu'il suffit de poser la question pour qu'elle soit résolue.

§ 2. *Même aux choses impossibles.* La distinction est aussi claire qu'elle est vraie. La préférence que nous conseille la raison, ne s'applique jamais à des impossibilités. — *Par un choix réfléchi.* Ici comme pour les mots « de préférence réfléchie » que j'emploie dans tout le cours de cette discussion, je paraphrase le texte afin de le rendre plus intelligible. — *La préférence ne s'applique pas au but.* Cette nuance est difficile à saisir; et la pensée ne semble pas très-juste, bien qu'elle se retrouve également dans la Morale à Nicomaque. Il semble qu'on peut fort bien préférer un but à un autre, comme on préfère un moyen à un autre pour atteindre ce but.

§ 3. *La préférence réfléchie qui*

la liberté du choix, c'est en ce sens spécial que l'on peut dire proprement qu'il y a préférence.

§ 4. Ainsi, la préférence ne se confond, ni avec l'appétit, ni avec la volonté. Mais la pensée est-elle au fond la préférence? Ou bien, la préférence n'est-elle pas non plus la pensée? Nous pensons, et nous imaginons une foule de choses dans notre pensée. Mais ce que nous pensons, peut-il être aussi l'objet de notre préférence et de notre choix? Ou ne le peut-il pas? Ainsi, par exemple, nous pensons souvent aux évènements qui se passent chez les Indiens; pouvons-nous y appliquer notre préférence, comme nous y appliquons nôtre pensée? Par là, on voit que la préférence ne se confond pas du tout avec la pensée.

§ 5. Puis donc que la préférence ne se rapporte isolément à aucune des facultés de l'esprit que nous venons d'énumérer, et que ce sont là tous les phénomènes de l'âme, il faut nécessairement que la préférence soit la combinaison de quelques-unes de ces facultés, prises deux à deux. Mais comme la préférence ou le choix s'applique, ainsi que je viens de le dire, non pas à la fin même qu'on poursuit, mais seulement aux moyens qui y mènent;

décide notre choix. Même remarque que plus haut : j'ai dû recourir à la paraphrase.

§ 4. *La préférence n'est-elle pas non plus la pensée.* La pensée est prise ici dans le sens le plus général de ce mot; et non pas dans l'acception restreinte et supérieure d'entendement, d'intelligence; ce qui suit le prouve. — *Aux évènements qui se passent chez les Indiens.* Il est assez probable que ceci se rapporte à l'expédition d'Alexandre dans l'Inde; et si cette conjecture était vraie, la date de la composition de la Grande Morale serait connue d'une manière assez précise.

§ 5. *Ainsi que je viens de le dire.* Un peu plus haut au début de ce chapitre, §§ 1 et 2.

comme en outre elle ne s'applique qu'à des choses qui nous sont possibles, et dans les cas où l'on peut se poser la question de savoir si telle ou telle chose doit être choisie, il est clair qu'il faut préalablement penser à ces choses et délibérer sur elles, et que c'est seulement après que l'un des deux partis nous a semblé préférable à l'autre, toute réflexion faite, qu'il se produit en nous une certaine impulsion qui nous porte à faire la chose. Alors, en agissant ainsi, nous paraissons agir par préférence.

§ 6. Si donc la préférence est une sorte d'appétit et de désir, précédé et accompagné d'une pensée réfléchie, l'acte volontaire n'est pas un acte de préférence. En effet, il est une foule d'actes que nous faisons de notre plein gré, avant d'y avoir pensé et réfléchi. Nous nous asseyons, nous nous levons, et nous accomplissons mille autres actions volontaires, sans y penser le moins du monde, tandis que, d'après ce qu'on vient de voir, tout acte qui se fait par préférence est toujours accompagné de pensée. § 7. Ainsi donc, l'acte volontaire n'est pas un acte de préférence; mais l'acte de préférence est toujours volontaire; et si nous préférons faire telle ou telle chose après mûre délibération, nous la faisons de notre pleine et entière volonté. On a même vu des législateurs, en

§ 6. *N'est pas un acte de préférence.* Dans le sens où l'on vient de définir ce dernier acte; car en soi, l'acte volontaire parait bien un acte de choix et de préférence, si la volonté est libre, comme on l'a établi plus haut. Seulement, il y a une foule d'actes volontaires qui sont spontanés et que la réflexion n'accompagne pas, comme ceux qu'on cite un peu plus bas.

§ 7. *Ainsi donc l'acte volontaire.* La distinction est aussi nette que possible et elle est parfaitement juste. — *On a même vu des législateurs.* Ces législateurs, qu'il eût été intéressant de nommer, avaient toute raison; et il est certain que les actes de

petit nombre il est vrai, distinguer profondément entre l'acte volontaire et l'acte prémédité, qu'ils plaçaient dans une tout autre classe, en établissant de moindres peines pour les actes de volonté que pour ceux de préméditation.

§ 8. La préférence ne peut donc avoir lieu que dans les choses que l'homme peut faire, et dans les cas où il dépend de nous d'agir ou de ne pas agir, de faire de telle façon ou de telle autre; en un mot, dans toutes les choses où l'on peut savoir le pourquoi de ce que l'on fait. § 9. Mais le pourquoi, la cause n'est pas du tout simple. En géométrie, quand on dit que le quadrilatère a ses quatre angles égaux à quatre angles droits, et qu'on demande pourquoi, on répond : C'est que le triangle a ses trois angles égaux à deux droits. Dans les choses de cette espèce, en remontant à un principe déterminé, on en tire le pourquoi. Mais dans les cas où il faut agir et où il y a possibilité de choix et de préférence, il n'en est plus ainsi; car aucune préférence n'est déterminée. Mais si l'on demande : Pourquoi avez-vous fait cela? On ne peut que répondre : Parce que je ne pouvais pas faire autrement; ou bien : Parce que c'était mieux ainsi. C'est uniquement d'après les circonstances qu'on choisit le parti qui semble le meilleur, et ce sont elles qui nous décident. § 10. Aussi dans les choses de ce genre, la délibération est possible pour savoir comment il faut agir. Mais il en est tout au-

préméditation sont toujours plus coupables que les actes simplement volontaires.

§ 9. *N'est pas du tout simple.* La cause est fort différente en morale de ce qu'elle est dans les sciences exactes. Il était important de faire cette distinction.

trement dans les choses que l'on sait de science certaine. On ne va pas délibérer pour savoir comment il faut écrire le nom d'Archiclès, parce que l'orthographe en est déterminée, et qu'on sait positivement comment il faut l'écrire. Si l'on fait une faute, elle n'est pas dans l'esprit; elle est uniquement dans l'acte même d'écrire. C'est que dans tous les cas où il ne peut y avoir d'erreur possible pour l'esprit, on ne délibère pas; et c'est seulement dans les choses où la manière dont elles doivent être n'est pas déterminée exactement, qu'il y a possibilité d'erreur.
§ 11. Mais l'indétermination se trouve dans toutes les choses que l'homme peut faire, et dans toutes celles où la faute peut être double et en deux sens différents. Nous nous trompons donc dans les choses d'action, et par suite également dans les choses qui se rapportent aux vertus. Tout en visant à la vertu, nous nous égarons dans les chemins qui nous sont naturels et ordinaires. La faute alors peut se trouver également et dans l'excès et dans le défaut, et nous pouvons être entraînés à l'un et à l'autre de ces extrêmes par le plaisir ou par la douleur. Le plaisir nous pousse à faire mal, et la douleur nous porte à fuir le devoir et le bien.

§ 10. *Que l'on sait de science certaine.* Comme l'axiôme de géométrie qui vient d'être cité un peu plus haut. — *Si l'on fait une faute.* On suppose d'ailleurs ici que celui qui doit écrire sait l'orthographe.

§ 11. *Dans toutes les choses que l'homme peut faire.* Et c'est là ce qui donne du prix à la vertu et aux sages résolutions.

CHAPITRE XVII.

Suite de la théorie précédente. — La sensibilité ne délibère pas, parce que tous ses actes sont spéciaux et déterminés. — De l'objet que poursuit la vertu ; c'est le but lui-même, et non les moyens qui peuvent y mener.

§ 1. J'ajoute que la pensée ne ressemble pas du tout à la sensation. La vue ne peut absolument rien faire que de voir ; l'ouïe ne peut faire autre chose que d'entendre. Aussi, ne délibérons-nous pas pour savoir s'il faut entendre ou s'il faut voir par l'ouïe. Quant à la pensée, elle est fort différente ; elle peut faire telle chose ou telle autre chose ; et voilà comment c'est dans la pensée qu'il y a délibération. § 2. On peut se tromper dans le choix des biens qui ne sont pas directement le but qu'on poursuit ; car pour le but lui-même tout le monde est parfaitement d'accord ; c'est-à-dire, par exemple, que tout le monde convient que la santé est un bien. Mais on peut se tromper sur les moyens qui mènent à ce but ; et ainsi,

Ch. XVII. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 5 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 10.

§ 1. *La pensée ne ressemble pas à la sensation.* La sensation est bornée pour chaque sens à un ordre spécial de fonctions ; la pensée au contraire peut s'appliquer à tout.

§ 2. *Tout le monde est parfaitement d'accord.* Ceci n'est pas très-exact ; et la diversité des systèmes sur le but suprême de la vie prouve assez qu'il peut y avoir dissentiment sur le but, aussi bien que sur les moyens qui doivent y conduire. Ce qui est vrai, c'est qu'on s'accorde plus souvent sur le but que sur les moyens.

l'on se demande s'il est bon pour la santé de manger ou de ne pas manger telle ou telle chose. C'est surtout le plaisir ou la peine qui, dans ces cas, nous font commettre des méprises et des fautes, parce que nous fuyons celle-ci, et que nous recherchons celui-là.

§ 3. Maintenant qu'on sait en quoi et comment l'erreur et la faute sont possibles, il nous faut dire à quoi s'attache et vise la vertu. Est-ce au but lui-même? Est-ce seulement aux choses qui peuvent y mener? Et, par exemple, est-ce au bien lui-même qu'on vise? Ou simplement, aux choses qui contribuent au bien? § 4. Mais d'abord, que se passe-t-il dans la science à cet égard? Ainsi, est-ce à la science de l'architecture qu'il appartient de bien définir le but où l'on tend, en faisant une construction? Ou lui appartient-il seulement de connaître les moyens qui mènent à ce but? Si ce but est bien posé, à savoir, de faire une bonne et solide maison, ce ne sera point un autre que l'architecte qui trouvera et procurera tout ce qu'il faut pour atteindre ce but. Une même observation pourrait être faite pour toutes les autres sciences.

§ 5. Il semble qu'il en devrait être de même aussi pour la vertu, c'est-à-dire que son véritable objet serait de

§ 3. *Est-ce au but lui-même.* La question peut paraître assez subtile, et assez peu nécessaire. La vertu évidemment peut s'attacher, tantôt au but, tantôt aux moyens. Dans la Morale à Nicomaque, et dans la Morale à Eudème, locc. laudd., la question est différente; et Aristote se demande si la vertu poursuit le bien réel, ou seulement le bien apparent.

§ 4. *Que se passe-t-il dans la science.* Ces comparaisons de la morale avec les sciences ne sont pas très-exactes; et elles reviennent trop fréquemment.

§ 5. *De la fin même.* C'est là en effet l'application ordinaire de la vertu; elle décide du but que l'homme doit se proposer; et le choix des moyens est réservé à des facultés

s'occuper de la fin même qu'elle doit toujours se proposer aussi bonne que possible, plutôt que des moyens qui conduisent à cette fin. Il n'y a que l'homme vertueux qui saura procurer et trouver ce qui constitue cette fin, et ce qu'il faut pour y arriver. Il est donc tout naturel que la vertu se propose cette fin qui lui est propre, dans toutes ces choses où le principe du meilleur est à la fois, et ce qui peut l'accomplir, et ce qui peut se la proposer. Par suite, il n'y a rien de mieux au monde que la vertu ; car c'est pour elle que tout le reste se fait; et c'est elle qui en contient le principe. § 6. Les choses qui contribuent à la fin qu'on se propose, semblent davantage n'être faites que pour cette fin. Au contraire, la fin elle-même représente en quelque sorte un principe, en vue duquel se font chacune des autres choses, dans la mesure même où chacune d'elles s'y rapportent. Donc, évidemment aussi pour la vertu, puisqu'elle est le principe et la cause la meilleure, elle vise au but lui-même plutôt qu'aux choses secondaires qui y mènent.

inférieures, la prudence, l'habileté etc. C'est d'ailleurs la conclusion qui est donnée ici. — *Il n'y a rien de mieux au monde que la vertu.* Ceci parait un peu contredire les théories du bonheur exposées plus haut.

CHAPITRE XVIII.

La véritable fin de la vertu, c'est le bien; mais il faut entendre le bien pratique et réel. — On ne peut juger les hommes que sur les actes et non sur les intentions. — Théorie des milieux dans les passions.

§ 1. La fin véritable de la vertu, c'est le bien; et la vertu vise plus à cette fin qu'aux choses qui la doivent produire, attendu que ces choses même font partie de la vertu. Quelque vraie que soit cette théorie, si l'on voulait la généraliser, elle pourrait devenir absurde; par exemple, en peinture, on pourrait être un excellent copiste, sans cependant mériter la moindre louange, à moins que l'on se proposât exclusivement pour but de faire des copies parfaites. Mais on peut dire absolument que le propre de la vertu, c'est de se proposer toujours le bien. § 2. «Mais pour-» quoi, dira-t-on peut-être, avez-vous établi tout à l'heure

Ch. XVIII. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 5; Morale à Eudème, livre II, ch. 10 et 11.

§ 1. *C'est le bien.* Grand principe, emprunté à Platon, et auquel Aristote n'a pas toujours été complétement fidèle. — *Par exemple en peinture.* L'exemple cité n'éclaircit point la pensée, qui reste très-obscure. La voici peut-être : pour la vertu, il faut avoir une intention à soi, une volonté toute personnelle de bien faire, comme en peinture il faut avoir l'idée d'un tableau original et n'être point un simple copiste. — *C'est de se proposer toujours le bien.* Dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1, § 1, j'ai rappelé que Kant avait dit que la seule chose absolument bonne au monde, c'est une bonne volonté.

§ 2. *Tout à l'heure.* Cette théorie est déjà un peu loin. Voir plus haut, ch. 3, 4 et 5. Cette pensée d'ailleurs n'a pas été précisément formulée; mais elle ressort de toutes ces dis-

» que l'acte vaut mieux encore que la vertu elle-même ? » Et pourquoi maintenant accordez-vous à la vertu, comme » sa condition la plus belle, non pas ce qui produit l'acte, » mais ce dans quoi il n'y a pas même d'acte possible ? »

§ 3. Sans doute ; et maintenant même, nous le disons encore comme nous le disions plus haut : Oui, l'acte est meilleur que la simple faculté. Les autres hommes, en observant un homme vertueux, ne le peuvent juger que par ses actions, parce qu'il est impossible de voir directement l'intention que chacun peut avoir. Si nous pouvions toujours, dans les pensées de nos semblables, connaître où ils en sont relativement au bien, l'homme vertueux nous paraîtrait tout ce qu'il est, sans même avoir besoin d'agir.

Mais puisque nous avons énuméré, en comptant les passions, quelques-uns des milieux qui constituent la vertu, il nous faut dire quelles sont les passions auxquelles ces milieux s'appliquent.

cussions. — *Ce dans quoi il n'y a pas même d'acte possible.* La simple intention de bien faire.

§ 3. *Comme nous le disions plus haut.* Voir plus haut, ch. 3, à la fin. — *Sans même avoir besoin d'agir.* Observation profonde ; mais il faut ajouter qu'entre les hommes vertueux, c'est la supposition préalable de cette bonne volonté de part et d'autre qui pousse à la sympathie d'abord, et bientôt à l'estime. — *Puisque nous avons énuméré.* Voir plus haut, ch. 7, § 3. La transition d'ailleurs peut paraître assez brusque et mal amenée.

CHAPITRE XIX.

Du courage : il se rapporte à la peur, ou au sang-froid dans certains cas. — Portrait de l'homme courageux. On ne peut pas dire que les soldats soient courageux ; c'est par habitude qu'ils bravent le danger et avec certaines conditions. — Erreur de Socrate, qui du courage fait une science. — On n'est pas courageux, quand la fermeté que l'on montre vient de l'ignorance du danger, ou d'une passion qui emporte. — Du courage social. Homère cité. — Ce n'est pas encore le vrai courage que celui qui vient de l'espérance ou du désir. — Définition du véritable courage.

§ 1. D'abord, le courage se rapportant au sang-froid et à la peur, il est bon de savoir à quelles espèces de peur et à quelles espèces de sang-froid il se rapporte. Quelqu'un qui craint de perdre sa fortune, est-il un lâche pour cela seul ? Et pour garder toute sa fermeté dans une perte d'argent, est-il un homme de courage ? Ou bien, ne l'est-il pas ? Et de même encore : Suffit-il que l'on ait peur ou qu'on soit plein de fermeté en ce qui regarde la maladie, pour dire que dans un cas on soit lâche, et que dans l'autre on soit courageux ? On le sent donc : le courage ne consiste, ni dans les craintes, ni dans les sang-froid de

Ch. XIX. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 7 et suiv. ; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *A quelles espèces de peur.* Cette distinction est très-juste ; et il y a des choses dont il est raisonnable d'avoir peur. — *Ni dans les sang-froid.* J'ai dû risquer cette expression pour que l'antithèse restât plus complète.

ce genre. § 2. Il ne consiste pas davantage à braver le tonnerre et les éclairs, et tous les autres phénomènes redoutables qui sont au-dessus de la pnissance humaine. Les braver, ce n'est pas être courageux; c'est être fou. Ainsi, le vrai courage ne se manifeste qne relativement aux choses dans lesquelles la peur ou le sang-froid sont permis à l'homme; et j'entends par là les choses que la plupart des hommes ou tous les hommes redoutent; et celui qui reste ferme dans ces rencontres, est un homme de courage.

§ 3. Ceci étant posé, comme on peut être conrageux d'une foule de manières, il faut savoir d'abord ce que c'est au juste que d'être courageux. Il y a des gens courageux par habitude, comme le sont les soldats; car les soldats savent par expérience que dans tel lieu, dans tel moment, dans telle situation, il n'y a absolument aucun danger à courir. L'homme qui sait qu'il a toutes ces garanties, et qui, par ce motif, attend les ennemis de pied ferme, n'est pas courageux pour cela; car si toutes les conditions requises ne se réunissent point, il n'est plus capable d'attendre l'ennemi. § 4. Il ne faut donc pas appeler courageux ceux qui ne le sont que par habitude et

§ 2. *A braver le tonnerre.* Ceci est vrai; mais ce n'est pas à dire qu'il faille avoir peur du tonnerre; tout ce qu'il faut faire, c'est de s'en préserver. Dans l'antiquité, les phénomènes naturels paraissaient en général d'autant plus redoutables qu'on les comprenait moins. — *Le vrai courage.* J'ai ajouté cette épithète pour que la pensée fût plus claire.

§ 3. *Il faut savoir d'abord.* Il semble que ceci vient d'être dit très-nettement dans ce qui précède. — *Comme le sont les soldats.* C'est peut-être rabaisser un peu trop le courage militaire. Quelqu'assuré que soit le soldat par les précautions prises pour lui, il n'en risque pas moins sa vie à chaque instant; et c'est une sorte de courage incontestable.

par expérience. Aussi Socrate n'a-t-il pas eu raison de dire que le courage est une science; car la science ne devient science qu'en acquérant l'expérience par l'habitude. Mais, pour nous, nous n'appelons pas courageux ceux qui ne supportent les périls que par suite de leur expérience; et eux-mêmes ne se donneraient pas non plus ce titre. Par conséquent, le courage n'est pas une science. § 5. On peut encore être courageux précisément par le contraire de l'expérience. Quand on ne sait point par expérience personnelle ce qui peut arriver, on demeure à l'abri de la crainte, à cause de son inexpérience. Certainement, on ne peut pas davantage prendre ces gens-là pour des gens courageux. § 6. Il en est d'autres aussi qui paraissent courageux par l'effet de la passion qui les anime; et, par exemple, les amoureux, les enthousiastes, etc. Ce ne sont pas là non plus des gens de courage; qu'on leur enlève en effet la passion dont ils sont dominés, et ils cessent sur le champ d'être courageux. Mais l'homme de vrai courage doit être toujours courageux. § 7. C'est là ce qui fait qu'on ne peut pas attribuer le courage aux animaux; et, par exemple, qu'on ne peut pas dire que les sangliers sont courageux, parce qu'ils se défendent sous les coups

§ 4. *Aussi Socrate n'a-t-il pas eu raison.* Dans le Lachès au contraire, p. 378, traduction de M. Cousin, Platon soutient que le courage n'est pas la science des choses qu'il faut craindre ou ne pas craindre. Il est vrai que dans la République, livre IV, p. 213, ibid., Socrate donne du courage la définition qui est attaquée ici. — *Et eux-mêmes ne se donneraient pas non plus ce titre.* Il est certain au contraire que tous les gens de guerre se croient très-courageux, quoiqu'ils ne le soient en grande partie que par habitude.

§ 5. *Par le contraire de l'expérience.* C'est-à-dire par l'inexpérience complète.

§ 6. *Par l'effet de la passion.* Observation très-exacte.

qui les excitent en les blessant. L'homme courageux ne doit pas non plus être courageux sous le coup de la passion.

§ 8. Il est une autre espèce de courage qu'on pourrait appeler social et politique. On voit bien des gens affronter les dangers pour n'avoir point à rougir devant leurs concitoyens, et ils nous font ainsi l'effet d'avoir du courage. Je puis invoquer le témoignage d'Homère, quand il fait dire à Hector :

« Polydamas d'abord m'accablera d'injures. »

Et le brave Hector voit là dedans un motif pour combattre. Ce n'est pas encore là pour nous le courage véritable; et la même définition ne conviendrait pas pour chacun de ces genres de courage. Toutes les fois qu'en supprimant un certain motif qui fait agir, le courage ne subsiste plus, on ne peut pas dire que celui qui agit par ce motif soit courageux réellement; et, par exemple, retranchez le respect humain, qui fait que le guerrier combat courageusement, il cesse à l'instant d'être courageux. § 9. Enfin, d'autres gens semblent avoir du courage par l'espérance et l'attente de quelque bien à venir; ceux-là ne sont pas courageux non plus, puisqu'il serait absurde d'appeler courageux des gens qui ne le seraient que d'une certaine façon et dans certains cas donnés. Donc, rien de tout cela n'est précisément le courage.

§ 10. Quel est donc l'homme vraiment courageux

§ 8. *Polydamas d'abord...* Citation déjà faite dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 9, § 2; et qui sera répétée dans la Morale à Eudème, livre III, ch. 1, à la fin.

§ 9. *Donc, rien de tout cela.* La discussion des diverses espèces de courage est ici beaucoup plus con-

d'une manière générale? Et quel caractère doit-il avoir? Pour le dire en un mot, l'homme courageux est celui qui ne l'est pour aucun des motifs qu'on vient de citer, mais qui l'est parce qu'il est bien de l'être, et qui est courageux toujours, soit que quelqu'un le regarde, soit que personne ne le voie. Ceci ne veut pas dire que le courage se produise absolument sans passion et sans motif; mais il faut que l'impulsion vienne de la raison, qui montre que c'est là le bien et le devoir. Ainsi, l'homme qui, par raison et pour remplir son devoir, marche au danger, sans rien craindre de ce danger, celui-là est courageux; et le courage exige précisément ces conditions. § 11. Mais on ne doit pas comprendre que l'homme courageux est sans crainte, en ce sens qu'il serait accidentellement hors d'état de sentir la moindre émotion de peur. Ce n'est pas être courageux que de ne craindre absolument rien du tout, puisqu'à ce compte on irait jusqu'à trouver que la pierre et les choses inanimées sont courageuses. Pour avoir vraiment du courage, il faut savoir craindre le danger et savoir le supporter; car si on le supporte sans le craindre, ce n'est plus là être courageux. § 12. En outre, ainsi que nous l'avons établi plus haut, en divisant les espèces de courage, le courage ne s'applique pas à toutes les craintes,

cise qu'elle ne l'est dans la Morale à Nicomaque et dans la Morale à Eudème.

§ 10. *Parce qu'il est bien de l'être.* C'est là en effet le fond du courage, qui n'est qu'une des faces du devoir. — *Pour remplir son devoir.* C'est bien là cependant le courage des soldats qu'on vient de critiquer un peu plus haut.

§ 11. *L'homme courageux est sans crainte.* Car alors il serait insensible. Pour affronter le danger où le devoir l'appelle, il faut qu'il sente l'existence de ce danger et qu'il ne l'en brave pas moins.

à tous les dangers : il ne s'applique directement qu'à ceux qui peuvent menacer la vie. De plus, ce n'est pas dans un temps quelconque, ni dans un cas quelconque, que peut se produire le vrai courage ; c'est dans ceux où les craintes et les dangers sont proches. Est-on courageux, par exemple, pour ne pas redouter un danger qui ne doit venir que dans dix ans ? Trop souvent on est plein d'assurance, parce qu'on est loin du péril ; et l'on se meurt de peur, quand on en est tout près.

Telle est l'idée que nous nous faisons du courage et de l'homme vraiment courageux.

CHAPITRE XX.

De la tempérance. — Définition : c'est le milieu entre la licence et l'insensibilité dans les plaisirs des deux sens du toucher et du goût exclusivement. — L'homme seul peut être tempérant, parce qu'il est le seul être qui soit doué de raison.

§ 1. La tempérance est un milieu entre la débauche et l'insensibilité en fait de plaisirs. La tempérance, comme en général toute autre vertu, est une excellente disposition morale ; et une excellente disposition ne peut re-

§ 12. *Qui peuvent menacer la vie.* Ceci contredit un peu ce qui a été dit plus haut, quand on niait qu'il pût y avoir du courage à braver la maladie.

Ch. XX. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 11 et 12 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 2.

§ 1. *L'excellent.* En d'autres termes, la vertu, puisqu'il a été établi plus haut que la vertu consiste dans le juste milieu. Voir ch. 5, § 3.

garder que l'excellent. Or, en ce genre, l'excellent c'est le milieu entre l'excès et le défaut. Les deux extrêmes contraires nous rendent également blâmables, et nous péchons aussi bien dans l'un que dans l'autre. Puis donc que le meilleur est le milieu, la tempérance tiendra le milieu entre la débauche et l'insensibilité, et elle sera le moyen terme de ces extrêmes. § 2. Mais si la tempérance se rapporte aux plaisirs et aux peines, elle ne s'applique pas à toutes les peines ni à tous les plaisirs; elle ne se produit pas dans tous les cas indistinctement où les uns et les autres se produisent. Ainsi, pour prendre du plaisir à voir un tableau, une statue ou tel autre objet analogue, on ne méritera pas d'être appelé intempérant et débauché. De même non plus, pour les plaisirs de l'ouïe ou de l'odorat. Mais on peut l'être pour les plaisirs du toucher ou du goût. § 3. Un homme ne sera pas tempérant, même à l'égard de ces plaisirs particuliers, parce qu'il n'éprouvera pas d'émotion sous l'influence d'aucun d'eux; car alors il ne serait qu'insensible. Mais il sera tempérant, si, tout en les sentant, il ne se laisse pas maîtriser par eux, au point de négliger, pour en jouir avec excès, tous ses devoirs; et la vraie tempérance sera de rester sage et modéré, uniquement par ce motif qu'il est bien de l'être. § 4. Car si l'on s'abstient de tout excès dans ces plaisirs, soit par crainte, soit par tel autre sentiment analogue, ce n'est plus de la tempérance. Aussi, excepté l'homme, ne

§ 2. *Du toucher ou du goût.* On remarquera la justesse de cette analyse, que d'ailleurs on connaît déjà par la Morale à Nicomaque.

§ 3. *Parce qu'il est bien de l'être.* C'est le fond de la tempérance véritable, comme c'était tout à l'heure aussi le fond du vrai courage.

disons-nous jamais des autres animaux qu'ils sont tempérants; car ils ne possèdent pas la raison, qui pourrait leur servir à distinguer et à choisir ce qui est bon; et toute vertu s'applique au bien, et ne concerne que lui. En résumé, on peut dire que la tempérance se rapporte aux plaisirs et aux peines, mais seulement à ceux que peuvent nous donner les deux sens du toucher et du goût.

CHAPITRE XXI.

De la douceur : c'est le milieu entre l'irascibilité, et l'indifférence, qui reste impassible. — Les deux extrêmes sont également blâmables. Il n'y a que le milieu qui mérite nos louanges.

§. 1. A la suite de ceci, nous pouvons parler de la douceur, et montrer ce qu'elle est et en quoi elle consiste. Disons d'abord que la douceur est un milieu entre l'emportement, qui se met toujours en colère, et l'impassibilité, qui ne peut jamais s'y mettre. Nous avons déjà vu que toutes les vertus en général sont des milieux. Cette théorie pourrait être facilement prouvée, s'il en était besoin, et l'on n'aurait qu'à remarquer qu'en toutes choses le meilleur est dans le milieu ; que la vertu est la disposition la meilleure ; et que, le milieu étant le meilleur, la vertu est par conséquent le milieu. § 2. L'exactitude de cette

Ch. XXI. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 5; Morale à Eudème, livre III, ch. 3, § 1.

§ 1. *A la suite de ceci.* Transition évidemment insuffisante et toute verbale.

observation sera d'autant plus évidente qu'on la vérifiera sur chaque cas particulier. Ainsi, l'homme irascible est celui qui s'emporte contre tout le monde, dans tous les cas, et au-delà des bornes. C'est une disposition très-blâmable. Car il ne convient pas de s'emporter, ni contre tout le monde, ni pour toute chose, ni de toute façon, ni toujours, pas plus qu'il ne convient davantage de ne jamais s'emporter, ni pour quoi que ce soit, ni contre personne. Cet excès d'impassibilité est blâmable au même degré. § 3. Mais si l'on mérite le blâme pour être dans l'excès et dans le défaut, celui qui sait rester dans le vrai milieu, est à la fois doux et louable. On ne saurait approuver le caractère qui éprouve trop vivement le sentiment de la colère, ni le caractère qui l'éprouve trop peu. Mais celui-là est doux véritablement qui sait se tenir dans une juste mesure entre ces deux extrêmes. Ainsi, la douceur est le milieu entre les passions que nous venons de décrire.

§ 2. *Sur chaque cas en particulier.* Là où elle est applicable ; car elle ne l'est pas à tous les cas, comme l'auteur lui-même l'a remarqué plus haut, ch. 8, § 3. Il y a fait un assez grand nombre d'exceptions.

CHAPITRE XXII.

De la libéralité : elle est le milieu entre la prodigalité et l'avarice. Ces deux excès sont blâmables; le milieu seul est digne de louanges. — Espèces diverses de l'avarice. — L'homme libéral ne doit pas s'occuper d'amasser de l'argent et de faire fortune.

§ 1. La libéralité est le milieu entre la prodigalité et l'avarice, deux passions qui s'appliquent l'une et l'autre à l'argent. Le prodigue est celui qui dépense dans des choses où il ne faut pas dépenser, plus qu'il ne faut et quand il ne faut pas. L'avare, tout au contraire du prodigue, est celui qui ne dépense pas là où il faut dépenser, ni ce qu'il faut, ni quand il faut. § 2. Tous les deux sont également blâmables : l'un est dans l'extrême par défaut, l'autre est dans l'extrême par excès. L'homme vraiment libéral, puisqu'il mérite la louange, tient le milieu entre les deux autres; et le libéral, c'est celui qui dépense aux choses où il faut dépenser, ce qu'il faut et quand il faut. § 3. Il y a d'ailleurs plus d'une espèce d'avarice; et l'on peut distinguer, parmi les gens dénués de toute libéralité,

Ch. XXII. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 1; Morale à Eudème, livre III, ch. 4.

§ 1. *Et l'avarice.* Le texte dit : « l'illibéralité ». Ce terme marquerait peut-être mieux l'antithèse, et je l'ai employé quelquefois dans la traduction de la Morale à Nicomaque.

§ 2. *Également blâmables.* Il serait difficile en effet de décider lequel des deux est le plus blâmable de l'avare ou du prodigue.

ceux que nous appelons des cuistres, des ladres à couper un grain d'anis en deux, des sordides, ne reculant jamais devant les lucres les plus honteux, des chiches, relevant à tout propos leurs moindres dépenses. Toutes ces nuances se rangent sous la dénomination générale de l'avarice; car le mal a une foule d'espèces, tandis que le bien n'en a jamais qu'une. Et, par exemple, la santé est simple, et la maladie a mille formes. De même, la vertu est simple aussi, et le vice est multiple; et ainsi, tous les gens que nous venons de signaler sont indistinctement blâmables à l'endroit de l'argent. § 4. Mais appartient-il à l'homme libéral d'acquérir et d'amasser de l'argent? Ou doit-il négliger ce soin? Les autres vertus sont dans le même cas que celle-ci; et ce n'est point, par exemple, au courage de fabriquer des armes, c'est l'objet d'une autre science; mais c'est au courage de les prendre pour s'en servir. De même encore pour la tempérance et pour les autres vertus sans exception. Ce n'est donc pas non plus à la libéralité d'acquérir de l'argent; ce soin regarde la science de la richesse ou chrématistique.

§ 3. *Des cuistres*. Le mot de l'original a la même trivialité. — *Des ladres à couper....* J'ai paraphrasé le mot grec. — *Des sordides ne reculant jamais... Des chiches relevant..* Même remarque.

§ 4. *D'acquérir et d'amasser de l'argent*. Alors la libéralité ne serait possible qu'à ceux qui ont hérité de la fortune acquise par d'autres; car l'homme généreux doit, pour continuer sa libéralité, savoir acquérir. — *La science de la richesse*. Paraphrase du mot qui suit. — *Chrématistique*. Voir la Politique, livre I. ch. 3, p. 25 de ma traduction, 2e édition. Le mot de « chrématistique » a été employé quelquefois dans notre langue, pour désigner l'économie politique. Voir le cours de M. Rossi, 1re leçon.

CHAPITRE XXIII.

De la grandeur d'âme : elle est le milieu entre l'insolence et la bassesse. — Le magnanime n'ambitionne que l'estime et la considération des honnêtes gens. — Définition du magnanime.

§ 1. La grandeur d'âme est une sorte de milieu entre l'insolence et la bassesse. Elle se rapporte à l'honneur et au déshonneur. Mais ce n'est pas à l'honneur dont dispose le vulgaire, c'est à l'honneur dont les honnêtes gens sont les seuls juges; et c'est bien plus de celui-là qu'elle se préoccupe. Les hommes de bien qui connaissent les choses et les apprécient à leur juste valeur, accorderont leur estime à qui la mérite; et le magnanime préférera toujours l'estime éclairée d'un cœur qui sait combien le sien est vraiment estimable. Mais la magnanimité ne recherche pas tout honneur sans distinction; elle ne recherchera que l'honneur le plus haut, et n'ambitionnera que ce bien assez précieux pour qu'on puisse l'élever à la hauteur d'un principe. § 2. Les hommes méprisables et vicieux, qui se jugeant eux-mêmes dignes des plus grands honneurs, mesurent à leur propre opinion la considération qu'ils exigent, sont ce qu'on peut appeler des insolents; ceux au contraire qui exigent moins qu'il ne leur revient en bonne justice, montrent une âme basse. § 3. Entre ces

Ch. XXIII. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 3; Morale à Eudème, livre III, ch 5.

§ 2. *Montrent une âme basse.* L'expression est peut-être un peu forte. Il n'y a bassesse d'âme que si

deux extrêmes, celui qui tient le milieu c'est celui qui n'exige pas pour lui moins d'honneurs qu'il ne lui en revient, ni plus qu'il n'en mérite, et qui ne veut pas les accaparer tous pour lui seul. Celui-là est le magnanime; et, je le répète, évidemment la grandeur d'âme est le milieu entre l'insolence et la bassesse.

CHAPITRE XXIV.

De la magnificence : elle est un milieu entre l'ostentation et la mesquinerie. Elle se rapporte à la manière de dépenser convenablement selon les temps, les lieux et les choses. — Le faste. — La mesquinerie. — Définition de la véritable magnificence.

§ 1. La magnificence est le milieu entre l'ostentation et la mesquinerie. Elle se rapporte aux dépenses qu'un homme haut placé doit savoir faire. Celui qui dépense quand il ne faut pas, est fastueux et prodigue; et, par exemple, quand on traite de simples convives qui apportent leur écot au repas, comme on traiterait des invités de noces, on montre de l'ostentation et du faste; car l'ostentation consiste à faire parade de sa fortune dans les occa-

c'est la crainte qui vous fait exiger moins qu'il ne vous revient.

§ 3. *Celui-là est le magnanime.* C'est dans la Morale à Nicomaque qu'il faut lire le portrait magnifique qu'a fait Aristote de la grandeur d'âme. Le résumé qui en est donné ici est insuffisant et inexact; celui de la Morale à Eudème est beaucoup plus complet.

Ch. XXIV. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 2; Morale à Eudème, livre III, ch. 6.

§ 1. *Quand on traite de simples*

sions où l'on ne devrait pas la montrer. § 2. La mesquinerie, qui est le défaut contraire du faste, consiste à ne pas savoir dépenser grandement quand il convient; ou bien quand on se résout à faire de ces grandes dépenses, par exemple, à l'occasion d'une noce ou d'une cérémonie publique, à ne pas savoir faire la dépense convenable et à la marchander avec parcimonie. C'est là ce qu'on appelle être mesquin. § 3. On comprend assez que la magnificence est bien telle que nous la décrivons, rien que par le nom même qu'elle porte ; et c'est parce qu'elle fait dans l'occasion les choses en grand, comme il convient de les faire, qu'elle reçoit à bon droit le nom de magnificence. Ainsi, la magnificence, puisqu'elle est louable, est un certain milieu entre l'excès et le défaut dans les dépenses, selon les circonstances où il convient de les faire. § 4. On veut aussi, quelquefois, distinguer plusieurs sortes de magnificence ; et, par exemple, on dit en parlant de quelqu'un : « Il marchait magnifiquement ». Mais ces acceptions diverses de l'idée de magnificence, ne reposent, comme celle-ci, que sur des métaphores; et ce mot n'est plus alors employé dans son sens spécial. A proprement parler, il n'y a pas dans ces cas-là de magnificence; il n'y en a que dans les limites où nous l'avons dit.

convives. Le même exemple est employé dans la Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 2, § 18.

§ 2. *La mesquinerie.* Notre langue n'a pas une expression autre que celle-là. J'aurais voulu trouver un mot moins vulgaire pour l'opposer à celui de magnificence.

§ 3. *Le nom de magnificence.* L'étymologie n'est pas aussi évidente dans notre langue, parce qu'il faut remonter au latin.

§ 4. *Il marchait magnifiquement.* Ces locutions sont admises aussi en français. Il paraît qu'en grec elles étaient aussi peu justes.

CHAPITRE XXV.

De l'indignation qu'inspire le sentiment de la justice. Elle tient le milieu entre l'envie, qui se désole du bonheur des autres, et la malveillance, qui se réjouit de leurs maux.

§ 1. La juste indignation, en grec Némésis, est le milieu entre l'envie, qui se désole du bonheur des autres, et la joie malveillante, qui est heureuse de leurs maux. Toutes les deux sont des sentiments blâmables ; et l'homme seul qui s'indigne à juste titre, doit recevoir notre louange. La juste indignation est la douleur qu'on éprouve de voir le succès écheoir à quelqu'un qui ne le mérite pas ; et le cœur qui s'indigne à juste titre, est celui qui peut ressentir des peines de ce genre. Réciproquement aussi, il s'indigne de voir souffrir quelqu'un qui ne mérite pas son malheur. Voilà ce que c'est à peu près que la juste indignation ; et tel est le caractère de celui qui s'indigne justement. § 2. L'envieux lui est contraire, en ce sens qu'il est toujours indistinctement peiné de voir la prospérité d'un autre, que cet autre d'ailleurs la mérite ou

Ch. XXV. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 5 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7. Il n'y a d'ailleurs dans ces deux ouvrages que quelques traits de commun.

§ 1. *En grec Némésis.* J'ai rappelé le mot grec, qu'il m'a fallu paraphraser, parce qu'il n'a pas d'équivalent direct dans notre langue. — *Qui s'indigne à juste titre.* Paraphrase du mot grec ; j'ai dû recourir à la paraphrase dans tout ce chapitre, qui ne peut être rendu intelligible que par ce moyen.

ne la mérite point. De même que l'envieux, le malveillant, qui se réjouit du mal, sera toujours heureux du malheur des autres, que ce malheur soit ou ne soit pas mérité. L'homme qui ne s'indigne qu'au nom de la justice, ne leur ressemble ni à l'un ni à l'autre; il tient le milieu entre ces deux extrêmes.

CHAPITRE XXVI.

De la dignité et du respect de soi dans les rapports de société. Elle tient le milieu entre l'arrogance, qui n'est contente que d'elle-même, et la complaisance, qui recherche tout le monde.

§ 1. La tenue et le respect de soi est le milieu entre l'arrogance, qui n'est contente que d'elle-même, et la complaisance, qui s'empresse indifféremment pour tout le monde. La tenue s'applique aux relations de société. L'arrogant est d'humeur à ne fréquenter personne, et à ne daigner parler à qui que ce soit. Le nom même qu'on lui donne, en grec Anthadès, paraît venir de sa manière d'être. L'arrogant est en quelque sorte autoadès, c'est-à-dire content de soi; et on l'appelle ainsi, parce qu'il se plait

§ 2. *Le malveillant, qui se réjouit du mal.* Autre paraphrase.

Ch. XXVI. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *La tenue.* C'est peut-être le mot qui répond le mieux à celui du texte; on pourrait employer aussi le mot de « dignité ». — *En grec Anthadès.* J'ai dû paraphraser, pour rendre ce passage facile à comprendre. — *Autoadès.* Mot composé en grec de deux mots qui signifient: « qui se plait à lui-même. »

beaucoup à lui-même. § 2. Le complaisant est celui qui peut s'accommoder de la société de tout le monde, pour toute relation et en toute circonstance. Ni l'un ni l'autre de ces caractères n'est louable. Mais l'homme qui a de la dignité et de la tenue, est estimé, parce qu'il garde le milieu entre ces extrêmes. Il ne va pas avec tout le monde ; il ne va qu'avec ceux qui sont dignes de sa société. Mais il ne fuit pas tout le monde non plus ; il ne fuit que ceux qui méritent aussi qu'on les évite.

CHAPITRE XXVII.

De la modestie : elle tient le milieu entre l'impudence, qui se permet tout, et la timidité, que tout embarrasse.

§ 1. La modestie est un milieu entre l'impudence, qui se permet tout, et la timidité, que tout paralyse. Elle se produit dans les actions et dans les paroles. L'impudent est celui qui dit et fait tout, en toute rencontre, devant tout le monde, selon que cela se trouve. L'homme timide et embarrassé, qui est le contraire de celui-là, est l'homme qui prend toutes sortes de précautions pour agir et pour parler, en toutes choses, avec tout le monde. Il est tou-

§ 2. *De la dignité et de la tenue.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

Ch. XXVII. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8 et 9 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7 ; les traits communs sont peu nombreux.

§ 1. *L'homme timide et embarrassé.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

jours gêné et comme interdit; il n'est bon à rien faire. La modestie et l'homme modeste tiennent le milieu entre ces extrêmes. L'homme modeste saura se garder à la fois de tout dire et de tout faire, en toute occasion, comme l'impudent; et comme le timide qui se démonte trop aisément, d'avoir défiance pour tout et toujours. Mais il saura faire et dire les choses où il faut, qu'il faut et quand il faut.

CHAPITRE XXVIII.

De l'amabilité : elle est le milieu entre la bouffonnerie, qui plaisante de tout et constamment, et la rusticité, qui ne plaisante jamais et qui se blesse aisément. La véritable amabilité se prête facilement à lancer des plaisanteries et à en recevoir.

§ 1. L'amabilité est le milieu entre la bouffonnerie et la rusticité; elle se rapporte à l'usage de la plaisanterie. Le bouffon est celui qui s'imagine qu'on peut se moquer de tout et de toute façon. La rusticité, au contraire, est le défaut de celui qui croit qu'on ne doit jamais se moquer de rien, et qui s'emporte si l'on vient à se moquer de lui. La véritable amabilité est entre les deux; elle ne plaisante pas de tout et toujours; mais elle n'est pas moins loin d'une grossièreté rustique. Du reste, l'amabilité peut se

Ch. XXVIII. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *L'amabilité.* Ce portrait de l'amabilité, quoiqu'un peu court, ainsi que le précédent, ne manque pas de grâce, non plus que lui. C'est un style assez remarquable.

montrer sous deux faces : elle sait à la fois plaisanter avec mesure et supporter au besoin les moqueries des autres. Tel est l'homme vraiment aimable, et la véritable amabilité, qui se prête facilement à la plaisanterie.

CHAPITRE XXIX.

De la bienveillance : elle est le milieu entre la flatterie et l'hostilité. La flatterie exagère les choses, l'hostilité les diminue. L'amitié bienveillante les dit comme elles sont.

§ 1. L'amitié sincère est le milieu entre la flatterie et l'hostilité ; elle se montre dans les actes et dans les paroles. Le flatteur est celui qui accorde aux gens plus qu'il ne convient et plus qu'ils n'ont. L'ennemi de quelqu'un est celui qui nie même les avantages évidents que possède cette personne. Il va sans dire qu'aucun de ces deux caractères n'est louable. § 2. Le sincère ami tient le vrai milieu ; il n'ajoute rien aux avantages qui distinguent celui dont il parle ; il ne le loue point de ceux qu'il n'a point ; mais il ne les rabaisse pas non plus, et il ne se plaît jamais à contredire son propre sentiment. Tel est l'ami.

Ch. XXIX. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 5, et livre IV, ch. 6 et 7 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *L'amitié sincère.* J'ai ajouté ce dernier mot. — *L'hostilité.* Peut-être serait-il mieux de dire : « l'esprit d'hostilité. »

§ 2. *Le sincère ami.* Peut-être le mot « d'ami » est-il ici trop fort ; mais j'ai dû suivre le texte.

CHAPITRE XXX.

De la véracité : elle est le milieu entre la fanfaronnade et la dissimulation. — Caractère de l'homme véridique.

§ 1. La véracité est le milieu entre la dissimulation et la fanfaronnade. Elle ne concerne que les paroles, sans que d'ailleurs elle concerne indistinctement les paroles de tout genre. Le fanfaron est celui qui feint et se vante d'avoir plus qu'il n'a, ou de savoir ce qu'il ne sait pas. Le dissimulé est le contraire; il feint d'avoir moins qu'il n'a; il nie savoir ce qu'il sait, et il cache qu'il le sait. § 2. L'homme vrai ne fait ni l'un ni l'autre. Il ne feindra pas d'avoir, soit plus, soit moins que ce qu'il a; mais il dira franchement ce qu'il a, comme il dira ce qu'il sait.

Que ce soit là ou que ce ne soit pas de réelles vertus, c'est une autre question. Mais il est évident qu'il y a des milieux dans les caractères qu'on vient de tracer, puisque, quand on garde ces milieux dans sa conduite, on mérite des éloges.

Ch. XXX. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 7; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *La dissimulation.* Ou peut-être « Ironie »; mais ce dernier mot dans notre langue n'a pas tout à fait le même sens que le mot d'où il est tiré en grec. — *Que ce soit... de réelles vertus.* Cette question peut en effet être soulevée pour quelques-unes des qualités qu'on vient de décrire, et résolue négativement.

CHAPITRE XXXI.

De la justice. — Il y a plusieurs espèces de juste. Le juste suivant la loi et le juste suivant la nature; le juste qui ne se rapporte qu'à l'individu; le juste qui se rapporte aux autres. Le juste relatif aux autres est un milieu, puisqu'il consiste dans l'égalité. L'égalité, pour être raisonnable, doit être proportionnelle; Platon. C'est l'égalité proportionnelle qui maintient les sociétés en ménageant les intérêts. — Digression sur l'intervention et le rôle nécessaire de la monnaie dans les transactions sociales. — Limites du talion. Erreur des Pythagoriciens. — La justice politique est celle qu'on doit surtout étudier ici. Il n'y a pas de rapport de justice des enfants au père; de l'esclave, au maître. — Association conjugale : la femme est presque l'égale du mari. — Le juste suivant la loi et le juste selon la nature ne doivent jamais être confondus. Le juste par nature ne change pas comme le juste légal. — Caractère essentiel de l'injustice : participation nécessaire d'une volonté éclairée; ignorance innocente; ignorance coupable. — Peut-on faire une injustice contre soi-même? Arguments pour et contre. — On ne peut être coupable envers soi. — L'intempérant. Explication de cette contradiction apparente. Il y a plusieurs parties dans l'âme, meilleures ou pires; et l'une peut être injuste à l'égard de l'autre.

§ 1. Il nous resterait maintenant à parler de la justice, et à expliquer ce qu'elle est, dans quels individus elle se montre, et à quels objets elle s'applique.

Ch. XXXI. Morale à Nicomaque, livre V tout entier; Morale à Eudème, livre IV, id. Le résumé qui en est fait ici est assez exact.

D'abord, si nous étudions la nature même du juste, nous reconnaîtrons qu'il y a deux sortes de juste. Le premier est le juste selon la loi ; et c'est en ce sens qu'on appelle justes les choses que la loi ordonne. La loi ordonne, par exemple, des actes de courage, des actes de sagesse, et en général toutes les actions qu'on dénomme d'après les vertus qui les inspirent. Voilà ce qui fait que l'on dit encore de la justice qu'elle est une sorte de vertu complète. En effet, si les actes que la loi commande sont des actes justes, et que la loi n'ordonne jamais que les actes qui sont conformes à toutes les différentes vertus, il s'en suit que l'homme qui observe scrupuleusement la loi et qui accomplit les choses justes qu'elle consacre, est complétement vertueux. Par conséquent, je le répète, l'homme juste et la justice nous représentent une sorte de vertu parfaite. Voilà donc une première espèce de justice qui consiste dans les actes et qui s'applique aux choses que nous venons de dire.

§ 2. Mais ce n'est pas là tout à fait le juste ni la justice tels que nous les cherchons. Dans tous les actes de justice compris, comme la loi les comprend, l'individu qui les accomplit peut être juste exclusivement pour lui-même et vis-à-vis de soi, puisque le sage, le courageux, le tempérant n'a ces vertus que pour lui seul, et qu'elles ne sortent

§ 1. *Deux sortes de juste.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 1 et 2. — *Est complétement vertueux.* C'est donner à la loi plus de portée qu'elle n'en peut avoir. Il est une foule d'actes qui importent beaucoup à la vertu de l'individu, et que la loi ne peut atteindre. Elle ne peut régler non plus en aucune manière les actes intérieurs, c'est-à-dire les sentiments et les pensées. L'homme vertueux aux yeux de la loi peut être très-coupable devant sa conscience, et à plus forte raison devant Dieu.

pas de lui. Mais le juste qui se rapporte à autrui, est fort différent du juste tel qu'il résulte de la loi; car il n'est pas possible, dans le juste qui est relatif aux autres, d'être juste pour soi tout seul. Voilà précisément le juste et la justice que nous voulons connaître, et qui s'appliquent aux actes que nous venons d'indiquer. § 3. Le juste qui est relatif aux autres, c'est, pour le dire en un seul mot, l'équité, l'égalité; l'injuste, c'est l'inégal. Lorsqu'on s'attribue à soi-même une part de bien plus grande, ou une part moins grande de mal, il y a iniquité, inégalité; et les gens pensent alors que vous avez commis et qu'ils ont souffert une injustice. § 4. La conséquence évidente, si l'injustice consiste dans l'inégalité, c'est que la justice et le juste consisteront dans l'égalité parfaite des contrats. Une autre conséquence, c'est que la justice est un milieu entre l'excès et le défaut, entre le trop, et le trop peu. Celui qui commet l'injustice a, grâce à cette injustice, plus qu'il ne doit avoir; celui qui la souffre, précisément parce qu'il la souffre, a moins qu'il ne faut. Le milieu de ces extrêmes, c'est le juste. Or, le milieu, la moitié est égale;

§ 2. *Mais le juste qui se rapporte à autrui.* La distinction qu'on essaie de faire ici n'est pas très-claire; et autant qu'on en peut juger, elle n'est pas très-exacte. Le juste que la loi ordonne ne peut pas se rapporter exclusivement à l'individu; il se rapporte nécessairement aussi aux relations de l'individu avec ses semblables. Une distinction plus vraie est celle qu'avaient établie les Sophistes, tout en la dénaturant, et qu'a si souvent rappelée Platon : le juste selon la loi et le juste selon la nature. La loi n'est que l'interprète de la justice naturelle. Voir aussi un peu plus bas dans ce chapitre.

§ 3. *L'égalité.* N'est pas toujours la justice, à moins qu'elle ne soit proportionnelle dans une foule de cas.

§ 4. *L'égalité parfaite.* Ce serait plutôt : « la stricte exécution des contrats » ; car souvent l'inégalité

de telle sorte que l'égal entre le plus et le moins est le juste, et que l'homme juste est celui qui, dans ses rapports avec autrui, ne veut avoir que l'égalité. § 5. L'égalité suppose tout au moins deux termes. Ainsi donc, l'égalité, en tant qu'elle est relative aux autres, c'est le juste ; et l'homme vraiment juste est celui que je viens de dire, et qui ne veut qu'elle.

§ 6. La justice consistant dans le juste, dans l'égal et dans un certain milieu, le juste ne peut être du juste qu'entre certains êtres, l'égal ne peut être égal que pour certaines choses ; le milieu n'est le milieu qu'entre certaines choses. Aussi, il en faut conclure que la justice et le juste sont relatifs et à certains êtres et à certaines choses. § 7. De plus, le juste étant l'égal, l'égal proportionnel ou l'égalité proportionnelle sera encore le juste. Or, une proportion exige au moins quatre termes ; et pour l'établir, il faut dire, par exemple : A est à B comme C est à D. Autre exemple de proportionnalité : Celui qui possède beaucoup doit apporter beaucoup à la masse commune, et celui qui possède peu doit apporter peu. Réciproquement, il est également proportionnel que celui qui a beaucoup travaillé, reçoive beaucoup en salaire ; et que celui qui a peu travaillé, reçoive peu de chose. Ce que le grand tra-

peut y être très-justement stipulée. — *Ne veut avoir que l'égalité*. Ou la proportion. Ces nuances sont très-bien distinguées dans la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 3, § 6.

§ 5. *Ainsi donc*. Conclusion qui, logiquement, est peu rigoureuse.

§ 6. *A certains êtres et à certaines choses*. Ceci ne contredit pas ce qui vient d'être dit un peu plus haut, que l'égalité suppose toujours deux termes.

§ 7. *Sera encore le juste*. Il faut aller plus loin et dire que dans certains cas, la proportion est la seule justice. — *Exige au moins quatre termes*. Morale à Nicomaque, livre V, ch. 3, § 4.

vail est au petit, beaucoup l'est à peu ; et celui qui a beaucoup travaillé est en rapport avec beaucoup, tout comme celui qui a peu travaillé est en rapport avec peu.

§ 8. C'est aussi cette proportionnalité de la justice que Platon paraît avoir voulu appliquer dans sa République : « Le laboureur, dit-il, produit le blé ; l'architecte construit » la maison ; le tisserand file le vêtement ; le cordonnier » fait la chaussure. Le laboureur donne le blé à l'archi- » tecte, qui à son tour lui donne la maison ; mêmes rap- » ports entre tous les autres citoyens, qui échangent ce » qu'ils possèdent contre ce que possèdent les autres de » leur côté. » § 9. Mais voici comment s'établit entr'eux la proportion. Ce que le laboureur est à l'architecte, l'architecte l'est réciproquement au laboureur. § 10. Même rapport pour le tisserand, pour le cordonnier et pour tous les autres, entre qui la proportion reste toujours également la même. § 11. C'est précisément cette proportionnalité qui constitue et maintient le lien social ; et l'on a pu dire en ce sens que la justice est la proportion ; car c'est le juste qui conserve les sociétés ; et le juste se confond identiquement avec le proportionnel.

§ 12. Mais l'architecte mettait un plus haut prix à son ouvrage que le cordonnier ; et il était difficile que le cordonnier fît un échange de son œuvre contre celle de l'ar-

§ 8. *Platon paraît avoir voulu appliquer.* Analyse exacte, mais insuffisante du système de Platon. Il serait d'ailleurs assez difficile de dire précisément à quel passage de la République ceci se rapporte.

§ 11. *Cette proportionnalité qui constitue...* La proportionnalité n'est qu'un échange équitable et loyal de services dans le sens où on l'entend ici ; ce n'est pas une vraie proportion. C'est d'ailleurs ce que l'auteur re-

chitecte, puisqu'il ne pouvait, à la place de ses souliers, avoir une maison. On a donc imaginé un moyen de rendre toutes ces choses vénales, et l'on a décrété au nom de la loi que l'intermédiaire de toutes les ventes et achats possibles serait une certaine quantité d'argent, qu'on a appelée monnaie, en grec, Nomisma, du caractère légal qu'elle porte; et qu'en s'en donnant dans chaque circonstance les uns aux autres une quantité relative au prix de chaque objet, on pourrait faire toute espèce d'échanges, et maintenir par là le lien de l'association politique. § 13. Le juste consistant dans ces rapports, et dans ceux dont j'ai parlé un peu plus haut, la justice qui concerne ces rapports est la vertu qui pousse l'homme à faire spontanément toutes les choses de cet ordre avec une intention parfaitement réfléchie, et à se conduire comme on vient de le voir dans tous ces cas.

§ 14. On peut dire encore que la justice est le talion. Mais ce ne peut pas être au sens où l'entendaient les Pythagoriciens. Selon eux, il serait juste de souffrir à son tour tout ce qu'on aurait fait soi-même à autrui. Or, ceci n'est pas possible entre tous les hommes sans exception. Le juste n'est pas le même du serviteur à l'homme libre que de l'homme libre au serviteur; le serviteur qui frappe un homme libre, ne doit pas recevoir en bonne justice autant de coups qu'il en a donné; il doit en recevoir bien davan-

connaît lui-même un peu plus bas.

§ 12. *Qu'on a appelée monnaie.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 5, § 8, le rôle de la monnaie est décrit tout au long.

§ 14. *La justice est le talion.* Cette fausse théorie est également réfutée dans la Morale à Nicomaque, id. ibid., où elle est attribuée aussi aux Pythagoriciens. — *Du serviteur à l'homme libre.* Le serviteur se confond avec l'esclave.

tage ; c'est que le talion n'est juste ainsi qu'avec la proportionnalité. Autant l'homme libre est au-dessus de l'esclave, autant le talion doit différer de l'acte qui le provoque. J'ajoute qu'il doit y avoir dans certains cas même différence de l'homme libre à l'homme libre. Il n'est pas juste, si quelqu'un a crevé l'œil d'un autre, qu'on se contente de lui en crever un ; il faut que son châtiment soit plus grand conformément à la règle de proportion ; car c'est lui qui a frappé le premier et qui a commis un délit. A ces deux titres, il est coupable ; et par conséquent, la proportionnalité exige que, comme les délits sont plus forts, le coupable aussi souffre plus de mal qu'il n'en a fait.

§ 15. Mais comme le juste peut s'entendre en plusieurs sens, il faut déterminer de quelle espèce de juste on s'occupe ici. Il y a, dit-on, certainement des rapports de justice du serviteur au maître et de l'enfant au père ; et le juste dans ces relations-là paraît, à ceux qui le reconnaissent, synonyme du juste civil et politique ; car le juste que nous étudions ici, est le juste politique. § 16. Or, nous avons vu que la justice civile consiste surtout dans l'égalité ; les citoyens sont, on peut dire, des associés qu'on doit regarder au fond comme semblables par leur

§ 15. *Le juste peut s'entendre en plusieurs sens.* Voir plus haut au début du chapitre, § 1. — *A ceux qui le reconnaissent.* J'ai ajouté ces mots qui correspondent au « dit-on » de la phrase précédente, et qui servent à éclaircir la pensée trop peu nette dans l'original.

§ 16. *Les citoyens sont... des associés.* Ce sont là les principes qu'Aristote a souvent développés dans la Politique. — *Semblables par leur nature.* Toutes les sociétés fondées sur des bases équitables doivent reconnaître ce grand principe. Mais dans l'antiquité, l'égalité parfois ad-

nature, et qui ne sont différents que dans la façon d'être. Mais on pourrait trouver qu'il n'y a pas de rapports de justice possibles du fils au père, et de l'esclave au maître, pas plus qu'il n'y en a, relativement à moi-même, de mon pied ni de ma main, ni d'aucune autre partie de mon corps. C'est là aussi ce que le fils paraît être à l'égard de son père; le fils n'est qu'une partie du père en quelque sorte; et c'est seulement quand il a pris lui-même toute la valeur et le rang d'un homme, et qu'il s'est isolé à ce titre, qu'il devient l'égal du père et son semblable, rapports que les citoyens tâchent toujours d'établir entr'eux. § 17. Par la même raison et dans des relations à peu près pareilles, il n'y a pas non plus de justice, de droit, de l'esclave au maître; car le serviteur est une partie de son maître; et s'il y a un droit et une justice pour lui, c'est la justice de la famille, celle qu'on pourrait appeler la justice économique. Mais nous ne cherchons pas cette justice-là; nous étudions uniquement la justice politique et civile; et la justice politique semble consister exclusivement dans l'égalité et la complète similitude. § 18. Le juste dans l'association du mari et de la femme se rapproche beaucoup de la justice politique. La femme sans doute est inférieure à l'homme; mais elle lui est plus

mise entre les citoyens ne s'étendait pas jusqu'aux esclaves. — *Du fils au père, de l'esclave au maître.* Voilà les vraies théories d'Aristote, exposées tout au long dans la Politique, livre I, ch. 2, p. 10 et suiv. de ma trad., 2e édition.

§ 17. *Le serviteur est une partie du maître.* Id., ibid. Morale à Nicomaque, livre V, ch. 6. — *Économique.* Il faut se rappeler l'étymologie grecque pour donner à ce mot son vrai sens.

§ 18. *Se rapproche beaucoup.* Sentiments excellents et très-équitables envers les femmes. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12.

intime que l'enfant ou l'esclave; et elle est plus près qu'eux d'être l'égale de son mari. Aussi, leur vie commune se rapproche-t-elle de l'association politique; et par suite, la justice de la femme à l'époux est en quelque sorte plus politique qu'aucune de celles que nous venons d'indiquer.

§ 19. Le juste au point de vue où nous sommes placés, se trouvant donc dans l'association politique, il s'en suit que les idées et de la justice et de l'homme juste se rapporteront spécialement à la justice politique. Or, parmi les choses qu'on appelle justes, les unes le sont par la nature; les autres ne le sont que par la loi. Mais il ne faut pas supposer que ces deux ordres de choses sont absolument immuables; les choses mêmes de la nature sont sujettes aussi au changement. § 20. Je m'explique par un exemple. Si nous nous appliquions tous à nous servir de la main gauche, nous deviendrions sans doute ambidextres; et cependant la nature ferait toujours qu'il y aurait une main gauche. Nous ne pourrions donc pas empêcher que la main droite ne valût mieux qu'elle, quand bien même nous ferions tout de la gauche aussi habilement que de la droite. Mais de ce que les deux mains peuvent devenir également adroites et changer, ce serait une erreur de croire qu'il n'y a pas de nature pour l'une et pour l'autre; et comme la gauche demeure la gauche le plus ordinairement et le plus longtemps, et que la droite demeure également la droite, on dit que c'est là une chose de nature.

§ 21. Cette remarque s'applique exactement aux choses

§ 19. *Par la nature.... Par la loi.* Voir plus haut au début de ce chapitre, et aussi dans la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 7.

justes par nature, à la justice naturelle ; et ce n'est pas parce que ce juste peut changer quelquefois pour notre usage, qu'il cesse d'être juste par nature. Loin de là, il reste juste ; car ce qui demeure juste dans la plus grande partie des cas est de toute évidence le juste naturel. La justice que nous établissons et sanctionnons par nos lois, c'est certainement encore la justice ; mais nous l'appelons la justice selon la loi, la justice légale. Le juste selon la nature est sans contredit supérieur au juste suivant la loi, que font les hommes. Mais le juste que nous cherchons en ce moment, c'est le juste politique et civil ; et la justice politique est celle qui est faite par la loi, et non pas celle de la nature.

§ 22. L'injuste et l'acte injuste pourraient sembler se confondre ; et cependant il faut les distinguer. L'injuste est déterminé précisément par la loi ; et, par exemple, il est injuste de frustrer quelqu'un du dépôt qu'il vous a confié. L'acte injuste s'étend plus loin, et c'est de faire en réalité une chose quelconque injustement. Même différence entre l'acte juste et le juste. Le juste est aussi ce

§ 21. *A la justice naturelle.* Source et modèle de la justice légale. En général, les anciens n'ont pas assez insisté sur ce rapport, et sur cette subordination du droit civil au droit naturel. — *Juste dans la plus grande partie des cas.* Ce n'est pas là la vraie mesure de la justice naturelle : c'est la raison seule qui nous la fait connaître et nous la révèle. L'usage n'en doit pas moins avoir une grande importance, et la philosophie doit toujours le consulter, si ce n'est le suivre. — *Le juste selon la nature est... supérieur.* Principe souvent contesté par les Sophistes.

§ 22. *L'injuste et l'acte injuste.* Ces distinctions sont plus nettement exprimées, sans être encore très-précises, dans la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 7 et 8. L'auteur veut distinguer le délit légal et la faute en général. La différence est considérable en effet ; et elle repose

qui est fixé positivement par la loi; et l'acte juste c'est de faire réellement des choses justes.

§ 23. Quand donc un acte est-il juste? Et quand ne l'est-il pas? Pour le dire en peu de mots, un acte est juste quand on agit avec une intention réfléchie et une entière liberté. J'ai dit plus haut ce qu'il nous faut entendre par un acte libre et volontaire. Quand on se rend bien compte pour qui, en quel temps et pourquoi l'on agit ainsi qu'on le fait, alors on fait vraiment un acte juste; et réciproquement, l'homme injuste sera également celui qui sait à qui, quand et pourquoi il fait ce qu'il fait. Lorsque sans le savoir et sans aucune de ces conditions, on fait quelque chose d'injuste, on n'est pas vraiment injuste; on est simplement malheureux. Par exemple, si croyant tuer un ennemi on a tué son père, on a bien fait un acte injuste; mais l'on n'a point commis de crime envers personne; seulement, c'est un malheur. § 24. Ainsi donc, on ne commet pas réellement d'injustice tout en faisant un acte injuste, quand on agit avec pleine ignorance, et que, comme nous le disions à l'instant, on ne sait pas, ni qui l'on frappe, ni comment, ni pourquoi. § 25. Mais il est bon d'expliquer un peu précisément ce que c'est que cette ignorance, et comment il se peut qu'en

sur la distinction qui vient d'être faite entre les deux espèces de justice.

§ 23. *Avec une intention réfléchie.* Voir la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 8. — *J'ai dit plus haut.* Dans ce livre, ch. 11, § 1.

§ 24. *On ne commet pas réellement d'injustice.* L'intention est un élément nécessaire de culpabilité dans la plupart des cas.

§ 25. *Expliquer un peu précisément.* Cette théorie qui se trouve en grande partie dans la Morale à Nicomaque, loc. laud., n'y est pas exposée aussi nettement qu'ici. La distinction est très-vraie; et les tribunaux en tiennent ordinairement le plus grand

ignorant complètement la personne à qui l'on nuit, on ne soit pas coupable. Voici dans quelles limites nous circonscrivons cette ignorance. Quand l'ignorance est la cause directe de l'action qu'on a faite, on n'a plus fait cette action volontairement; et par conséquent, on n'est pas coupable. Mais quand au contraire on est cause soi-même de cette ignorance, et qu'on fait quelque chose par suite de cette ignorance dont on est la seule cause, alors on est coupable; et c'est avec raison qu'on est appelé la cause du délit et qu'on en est responsable. C'est le cas de l'ivresse. Les gens qui étant ivres font quelque chose de mal sont coupables; car ils sont cause eux-mêmes de leur ignorance. Ils étaient libres de ne pas boire jusqu'à ce point de méconnaître leur père et de le frapper. § 26. De même pour tous les autres cas d'ignorance que l'on cause soi-même; ceux qui font mal par suite de ces aveuglements volontaires sont injustes et coupables. Mais pour ces ignorances dont on n'est pas la cause, et qui font seules qu'on agit comme on agit, on n'est pas coupable. C'est là en quelque sorte une ignorance toute physique, comme celle des enfants qui, ne connaissant pas encore leur père, viennent à le frapper. Cette ignorance toute naturelle, dans les cas de cette sorte, ne fait pas que, pour cette action aveugle, on dise des enfants qu'ils sont coupables de ce qu'ils font. L'ignorance étant la cause unique de leur acte, et eux-mêmes n'étant pour rien dans le fait

compte. — *C'est le cas de l'ivresse.* Dans la Politique, livre II, ch. 9, page 198 de ma traduction, 2e édition, Aristote rappelle que dans une loi de Pittacus, les délits commis dans l'ivresse étaient punis d'une peine double.

§ 26. *C'est là en quelque sorte.*

de leur ignorance, on ne peut pas les accuser, ni les croire coupables.

§ 27. Une question s'élève, non plus sur l'injustice qu'on fait, mais sur celle qu'on souffre; et l'on demande : Peut-on volontairement souffrir une injustice? Ou bien est-ce impossible? Nous faisons bien librement et volontairement des choses justes ou même des choses injustes; mais nous ne sommes jamais volontairement les victimes de l'injustice. Nous fuyons avec grand soin tout ce qui nous peut nuire, et il n'est pas moins évident que nous ne souffririons pas de notre plein gré le tort qu'on nous fait, si nous pouvions l'empêcher. Personne ne supporte volontiers qu'on lui fasse tort; et souffrir une injustice, c'est essuyer un tort et un dommage. § 28. Oui; tout cela est vrai; mais il y a des cas où, quoi qu'on pût exiger l'égalité, on concède une partie de ses droits aux autres. Et alors, s'il était juste qu'on eût une part égale, avoir une moindre part est une injustice; et comme on subit la réduction volontairement, il en résulte, dit-on, que l'on souffre volontairement une injustice. Voilà sans doute ce qu'on peut dire. Mais une preuve que le tort n'est pas réellement consenti, c'est que ceux qui, dans ces cas, se contentent d'une moindre part que la leur, réclament en place de ce qu'ils cèdent, ou de l'honneur, ou de la louange, ou de la gloire, ou de l'affection, ou telle autre compensation de ce genre. Or, celui qui échange quelque

Détails un peu longs, et presqu'inutiles pour une idée qui est parfaitement claire.

§ 27. *Mais sur celle qu'on souffre.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 11, § 4.

§ 28. *Dit-on.* Il y a dans le texte un singulier, qui semblerait indiquer

chose contre l'objet qu'il accorde, celui-là n'éprouve aucun tort; et s'il ne souffre pas d'injustice, il ne la souffre donc pas volontairement. § 29. Ajoutez que ceux qui prennent ainsi moins que leur part, et qui semblent traités injustement, s'ils ne reçoivent pas une portion égale à celle des autres, ne manquent pas de se glorifier de ces concessions et d'en faire parade en disant : « J'au- » rais bien pu avoir une part égale; mais je ne l'ai pas » prise, et je l'ai abandonnée à un tel, qui est plus âgé, ou » à un tel, qui est mon ami. » Or, personne ne se vante d'une injustice qu'il a soufferte. Mais si l'on ne fait jamais parade des injustices qu'on subit, et si l'on fait parade de celle-ci, il est clair que dans ce prétendu partage inégal, on n'a point été lésé, en gardant la part la plus petite; et si l'on a point du tout souffert d'injustice, il s'ensuit à plus forte raison, je le répète, que l'on n'a point souffert une injustice volontairement.

§ 30. Je conviens qu'un argument contre toute cette théorie, c'est l'exemple qu'on peut tirer de l'intempérance. L'homme intempérant, dira-t-on, qui ne sait pas se maîtriser, se nuit à lui-même en faisant un acte vicieux; et il le fait de sa pleine volonté. Donc, il se nuit à lui-même tout en le sachant fort bien; et ainsi, il souffre volontairement une injustice et un tort qu'il se fait à lui-même de son plein gré. Mais la légère addition que nous ferons à notre définition réfutera ce raisonnement; et

que ceci est une réponse à quelque théorie d'un philosophe dont le nom n'est pas cité.

§ 29. *Ajoutez que ceux....* Cet argument est aussi solide que le précédent, et l'on peut dire que tous deux sont péremptoires.

§ 30. *Se nuit à soi-même.* Se nuire à soi-même, ce n'est pas faire une injustice contre soi; et toute cette

voici notre addition : C'est que personne ne veut réellement souffrir d'injustice. Sans aucun doute, c'est en le voulant que l'intempérant accomplit ses actes d'intempérance, de telle sorte qu'il se fait injustice et tort à lui-même, et qu'ainsi il veut se faire du mal. Mais personne, venons-nous de dire, ne veut souffrir d'injustice ; donc non plus l'intempérant lui-même ne peut pas souffrir une injustice volontairement de sa propre part.

§ 31. Mais peut-être ici pourrait-on encore élever une autre question et demander : « Il se peut donc qu'on soit coupable contre soi-même » ? Du moins, il semble en regardant à l'exemple de l'intempérant que cela est possible ; et évidemment, si ce qu'ordonne la loi est juste, celui qui ne le fait pas est injuste ; et si la loi, prescrivant de faire quelque chose pour quelqu'un, on ne le fait point, on est injuste envers cette personne. Or, la loi ordonne d'être tempérant et sage, de conserver son bien, de soigner son corps ; et elle a telles autres prescriptions de ce genre. Celui donc qui ne fait pas tout cela est injuste envers lui-même, puisqu'aucun de ces délits ne peut jamais s'étendre et passer jusqu'à un autre. § 32. Mais tous ces raisonnements ne sont pas vrais le moins du monde ; et en

discussion ne roule que sur une équivoque.

§ 31. *Une autre question.* Fort pareille à la précédente, et aussi subtile. — *Qu'on soit coupable.* Sans doute on peut être coupable envers soi-même ; mais c'est une simple métaphore que de dire, même dans ce cas, qu'on se fait une injustice. — *Or, la loi ordonne d'être tempérant.* La loi ne va pas jusque-là ; elle défend les actes extérieurs qui, à la suite de l'intempérance, pourraient troubler le repos de la cité ; mais elle ne peut prescrire et ne prescrit point à l'individu d'être tempérant pour lui-même et pour son propre bien. C'est la raison seule qui le lui commmande. Du reste, cette théorie fausse est réfutée dans ce qui suit.

fait, on ne peut pas être injuste envers soi-même. Il est de toute impossibilité qu'un même individu, dans le même moment, ait tout à la fois plus et moins, et qu'il agisse tout ensemble et de son plein gré et malgré lui. L'injuste, en tant qu'injuste, a plus qu'il ne lui revient; la victime qui souffre une injustice, en tant qu'elle la souffre, a moins qu'elle ne devrait avoir. Si donc on se fait injustice à soi-même, il s'ensuit qu'un même individu, dans le même moment, pourrait avoir plus et moins. Mais c'est là ce qui est évidemment impossible ; et par conséquent, on ne peut se faire injustice à soi-même. § 33. En second lieu, comme celui qui fait une injustice la commet avec volonté et intention, et que celui qui la souffre la souffre contre son gré, si l'on pouvait être injuste envers soi-même, il en résulterait qu'on pourrait tout à la fois faire quelque chose de son plein gré et contre son gré. C'est une autre impossibilité aussi palpable ; et il ne se peut pas plus de cette façon que de l'autre qu'on soit injuste envers soi-même.

§ 34. Même résultat, si l'on descend à l'observation des délits particuliers. On se rend toujours coupable d'un délit, soit en refusant un dépôt, soit en commettant un adultère, un vol, ou quelqu'autre injustice particulière. Mais on ne peut se refuser à soi-même un dépôt qu'on se serait confié ; on ne peut commettre un adultère avec sa propre femme ; on ne peut se voler son propre argent ; et par conséquent, si ce sont là tous les délits possibles et

§ 32. *Il est de toute impossibilité.* Argument métaphysique qui suffit à résoudre la question, à laquelle l'auteur semble du reste attacher trop d'importance.

§ 34. *A l'observation des délits*

qu'on ne puisse en commettre un seul contre soi-même, il en résulte qu'il est impossible aussi d'être coupable et de commettre un délit contre soi. § 35. Si l'on soutient encore que ce soit possible, il faut du moins convenir que l'injustice n'a plus rien de social et de politique, et qu'elle est toute domestique ou économique. Et voici comment. L'âme, divisée comme elle l'est en plusieurs parties, en a une qui est meilleure, une autre qui est pire; et s'il y a quelqu'injustice possible dans l'âme, c'est uniquement de ces parties les unes à l'égard des autres. L'injustice domestique ou économique ne peut se distinguer que relativement au pire et au meilleur, pour qu'il soit possible qu'il y ait justice et injustice de l'individu envers soi. Mais ce n'est pas de cette justice-là que nous nous occupons; et c'est uniquement de la justice politique, c'est-à-dire de celle qui s'exerce entre des citoyens égaux.

§ 36. En résumé, dans l'ordre des délits que nous étudions, l'individu ne saurait être coupable envers lui-même. Mais on peut encore demander : Qui est donc le coupable dans l'âme ? Dans quelle partie réside le délit ?

particuliers. Cette réfutation est plus frappante et plus directe que la première.

§ 35. *L'injustice n'a plus rien de social.* Dans le sens où ce mot a été pris un peu antérieurement. — *Et de politique.* Il n'y a que ce seul mot dans le texte. L'idée de politique renferme nécessairement ici l'idée d'égalité ; et la justice politique est celle qui s'exerce entre deux citoyens égaux. — *Elle est toute domestique.* Au contraire, la justice domestique s'exerce du supérieur à l'inférieur, du père aux enfants, du maître à l'esclave, etc. — *Ou économique.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *C'est-à-dire de celle....* J'ai ajouté cette paraphrase qui ressort de tous les développements antérieurs.

§ 36. *Qui est donc le coupable dans l'âme?* Question subtile, qu'on ne résout pas, et que n'éclaircit pas beaucoup l'exemple qui suit. L'au-

Est-ce dans la partie de l'âme qui a une disposition injuste, ou qui juge avec injustice, ou qui répartit les parts injustement, comme il arrive dans les luttes et dans les concours? Si l'on reçoit le prix de la main du président qui en décide, on ne fait pas une injustice, bien que le prix soit donné injustement. Le seul coupable de l'injustice commise, c'est celui qui a mal jugé et mal attribué le prix. Et même encore, le président est coupable en un sens; et en un autre, il ne l'est pas. Il l'est, en tant qu'il n'a pas bien jugé le juste conformément à la vérité et à la nature; mais en tant qu'il a prononcé selon ses propres lumières, il n'est pas injuste ni coupable.

leur semblerait vouloir dire que la partie de l'âme qui est coupable dans le cas supposé, c'est celle qui juge les autres et qui les dirige en les présidant; ce serait la raison qui dès lors serait seule coupable.

CHAPITRE XXXII.

De la raison. Il faut dire précisément ce qu'elle est, pour rendre utiles et pratiques toutes les théories et les conseils sur la vertu. — Analyse des diverses parties de l'âme. — Analyse des diverses facultés qui nous découvrent la vérité : science, prudence, entendement, sagesse et conjecture. — Caractères différents de ces facultés. — Comparaison de la prudence et de la sagesse. — La prudence et la sagesse sont toutes deux des vertus. — De l'habileté. Elle est une partie de la prudence. — De l'adresse. Objet spécial de l'adresse. — La nature a sa part dans la vertu ; elle nous pousse instinctivement à des actes estimables, et en général au bien. — La raison a sa part aussi dans la vertu. — Socrate a eu tort de confondre la vertu et la raison. Il faut, pour que la vertu soit complète, réunir la nature à la raison. — Relation de la prudence aux autres vertus et aux diverses parties de l'âme. Elle est comme l'intendant de la sagesse.

§ 1. Jusqu'ici, en parlant des vertus, nous avons expliqué ce qu'elles sont, dans quels actes elles consistent, et à quoi elles s'appliquent. De plus, nous avons dit, en nous arrêtant à chacune d'elles en particulier, que les pratiquer c'est se conduire le mieux possible en suivant la droite raison. Mais se borner à cette généralité et dire qu'il faut obéir à la droite raison, c'est absolument comme si quel-

Ch. XXXII. Morale à Nicomaque, livre VI tout entier; Morale à Eudème, livre V, id.

§ 1. *Nous avons dit...* Cette théorie est impliquée dans ce qui précède; mais je n'y retrouve pas précisément la formule « de la droite raison », dont il est parlé ici. Elle n'est employée que dans la Morale à Nicomaque, dans une foule de passages,

qu'un disait que la vraie manière de conserver la santé, c'est de n'user jamais que de choses bien saines. Certainement ce conseil serait fort obscur ; et si je parlais ainsi, l'on me dirait : « Indiquez précisément les choses saines que vous recommandez. » § 2. De même aussi pour la raison, on peut demander également : Qu'est-ce que la raison ? et quelle est la droite raison ? Pour répondre à cette question, le premier soin peut-être qu'il faut prendre, c'est de bien spécifier la partie de l'âme dans laquelle se trouve la raison, que l'on cherche.

§ 3. Antérieurement et dans une simple esquisse sur l'âme, on a vu qu'il y a en elle une partie qui est douée de la raison et une autre qui est irrationnelle. A son tour, la partie de l'âme qui est douée de la raison, se divise en deux autres parts qui sont la volonté, et l'entendement, qui est capable de science. Que ces parties de l'âme soient différentes l'une de l'autre, c'est ce qui est évident par la différence même de leurs objets. § 4. De même que ce sont des choses très-différentes entr'elles que la couleur, la saveur, le son et l'odeur, de même aussi la nature n'a pas manqué de leur attribuer des sens spéciaux et divers. Nous percevons le son par l'ouïe ; la saveur, par le goût ; la couleur, par la vue. On doit supposer que la même loi s'applique à tout le reste ; et puisque les sujets sont diffé-

et notamment livre VI, ch. 11, § 4. — *Si je parlais ainsi.* Tournure un peu déclamatoire et qui n'est guère à l'usage d'Aristote.

§ 3. *Antérieurement.* Voir plus haut, ch. 5, § 1. — *Irrationnelle.* Qui sans posséder la raison peut cependant encore y obéir. — *La volonté et l'entendement.* Division très-réelle et sur laquelle se fonde la division même des vertus, en morales et en intellectuelles.

rents, il faut aussi que les parties de l'âme qui nous les font connaître, soient différentes comme eux. § 5. Autre en effet est l'intelligible, autre est le sensible ; et comme c'est l'âme qui nous les fait connaître l'un et l'autre, il faut que la partie de l'âme qui se rapporte aux sensibles, soit tout autre que celle qui se rapporte aux intelligibles. La volonté et la libre réflexion s'appliquent aux choses de sensation et de mouvement, en un mot à tout ce qui peut naître et périr. Notre volonté délibère sur les choses qu'il dépend de nous de faire, ou de ne pas faire, après une décision préalable, et où la volonté et la préférence réfléchie peuvent s'exercer pour agir, ou ne pas agir, selon notre choix. Mais ce sont toujours des choses sensibles, et qui sont en mouvement pour changer d'une façon quelconque. Par conséquent la partie de l'âme qui choisit et se détermine se rapporte, en suivant la raison, aux choses sensibles.

§ 7. Ces points une fois fixés, nous devons, puisque la raison s'applique à la vérité, rechercher quelles sont les conditions du vrai dans l'âme. Or, le vrai peut être atteint par la science, la prudence, l'entendement, la sagesse et la conjecture. Il faut donc nous demander, pour faire suite à ce qui précède, à quel objet se rapporte chacune de ces facultés. § 8. D'abord, la science s'applique à ce qui peut

§ 4. *Il faut aussi que les parties de l'âme....* Voir le Traité de l'Ame, livres II et III.

§ 5. *Autre est l'intelligible.* Théorie très-péripatéticienne. Voir le Traité de l'Ame, livre III, ch. 5. — *Aux choses de sensation et de mouvement.* C'est peut-être trop restreindre le rôle de la volonté et du libre arbitre. Voir la morale à Nicomaque, livre VI, ch. 1, § 9.

§ 7. *Le vrai peut être atteint.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 2, § 1.

§ 8. *D'abord la science.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 2, § 1, où

être su ; et ce domaine s'étend aussi loin que la démonstration et le raisonnement. Quant à la prudence, elle ne s'applique qu'aux choses faisables et pratiques, qu'il y a possibilité de rechercher ou de fuir, et qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire. § 9. Mais dans les choses que l'homme peut produire et où il peut agir, il faut distinguer avec soin, d'une part, ce qui produit; et de l'autre, ce qui agit simplement. Pour ce qui produit, il y a toujours quelqu'autre résultat final outre le fait même de la production. Ainsi, dans l'architecture, qui est destinée à produire la maison, le but spécial qu'elle se propose est la maison, indépendamment de la construction même qui produit cette maison. De même encore pour la menuiserie, et pour tous les arts en général qui tendent à produire quelque chose. § 10. Quant aux choses purement pratiques, il n'y a pas d'autre fin que l'action même. Par exemple, quand on joue de la lyre, on n'a point une autre fin que l'acte même auquel on se livre ; c'est l'acte et le fait seul de jouer qui sont ici la fin qu'on se propose. Ainsi donc, la prudence s'applique à l'action et aux choses de pure action sans résultat ultérieur ; et l'art s'applique à la production et aux choses qu'on produit ; car l'usage de l'art consiste bien plus dans les choses qu'on produit que dans celles où l'on agit simplement. § 11. Ainsi, la

cette théorie est beaucoup plus développée qu'elle ne l'est ici. — *Quant à la prudence.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 5, § 1.

§ 9. *Il faut distinguer avec soin.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2. — *Ce qui agit simplement.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 10. *Purement pratiques.* C'est-à-dire qu'on fait pour les faire, sans un but extérieur et différent. Voir la Morale à Nicomaque, id. ibid.

prudence est, on peut dire, la faculté qui choisit volontairement, et qui agit dans les choses où il dépend de nous d'agir ou de ne pas agir, et qui toutes en général n'ont que l'utile pour objet. § 12. La prudence est une vertu, à ce qu'il me semble ; ce n'est pas une science ; car les gens prudents sont dignes de louange ; et la louange ne s'adresse qu'à la vertu. De plus, il peut y avoir vertu dans toute science ; mais il n'y a pas de vertu à proprement parler dans la prudence, parce que la prudence, à mon avis est elle-même la vertu.

§ 13. Quant à l'intelligence, elle s'applique aux principes des choses intelligibles et des êtres. La science ne se rapporte qu'aux choses qui admettent la démonstration ; mais les principes sont indémontrables ; de telle sorte que la science ne s'applique pas aux principes, et que c'est l'intelligence seule ou l'entendement qui s'y applique.

§ 14. La sagesse est un composé de la science et de l'entendement ; car la sagesse est en rapport tout à la fois et avec les principes, et avec les démonstrations, qui sortent des principes et sont l'objet propre de la science. En tant que la sagesse touche aux principes, elle participe de l'entendement ; et en tant qu'elle touche aux choses qui

§ 11. *La prudence est... la faculté.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 4, § 4.

§ 12. *Est une vertu....* Intellectuelle. — *Ne s'adresse qu'à la vertu.* Il semble qu'elle ne s'adresse pas moins à la science.

§ 13. *Quant à l'intelligence.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 5. — *C'est l'intelligence seule.* Voir les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, p. 220 de ma traduction.

§ 14. *La sagesse est un composé.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 5, § 7, où ces théories sont beaucoup plus développées.

sont de démonstration, comme conséquences des principes, elle participe de la science. Donc évidemment, la sagesse, je le répète, est composée de science et d'entendement; et elle s'applique aux choses où s'appliquent aussi l'entendement et la science. § 15. Enfin, la conjecture est la faculté par laquelle nous cherchons, dans tous les cas où les choses présentent une double face, à démêler si elles sont ou ne sont pas de telle ou telle façon.

§ 16. La prudence et la sagesse, telles qu'on vient de les définir, sont-elles ou ne sont-elles pas une seule et même chose ? La sagesse s'adresse aux choses qu'atteint la démonstration et qui sont toujonrs immuablement ce qu'elles sont. Mais la prudence, loin de concerner les choses de cet ordre, concerne celles qui sont sujettes au changement. Je m'explique : par exemple, la ligne droite, la ligne courbe, la ligue concave, et toutes les choses de ce genre, sont toujours les mêmes. Mais les choses d'intérêt ne sont pas telles qu'elles ne puissent perpétuellement se changer les unes dans les autres; elles changent donc ; et l'intérêt d'aujourd'hui n'est plus l'intérêt de demain ; ce qui est utile à celui-ci ne l'est pas à celui-là ; ce qui est utile de telle façon ne l'est pas de telle autre. Mais c'est la prudence qui s'applique aux choses d'utilité, aux intérêts; ce n'est pas la sagesse. Donc, la prudence et la

§ 15. *La conjecture.* Le sens étymologique du mot grec peut être très-bien rendu par celui de « subsumtion ». — *Où les choses présentent une double face.* J'ai paraphrasé les mots du texte.

§ 16. *La prudence et la sagesse.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10, où cette comparaison est assez développée. — *Les choses d'intérêt.... changent donc.* — Observation empruntée à la doctrine Platonicienne, et qu'on a mille fois répétée depuis Platon et Aristote.

sagesse sont fort différentes. § 17. Mais la sagesse est-elle ou n'est-elle pas une vertu ? On peut voir bien clairement qu'elle est une vertu rien qu'en se rendant compte de la nature de la prudence. La prudence est, comme nous l'avons dit, une vertu de l'une des deux parties de l'âme qui possèdent la raison ; mais il est évident qu'elle est au-dessous de la sagesse ; car elle s'applique à des objets inférieurs. La sagesse ne s'applique qu'à l'éternel et au divin, comme nous venons de le voir, tandis que la prudence ne s'occupe qu'à des intérêts tout humains. Si donc le terme le moins élevé est encore une vertu, à plus forte raison le terme le plus haut en sera-t-il une ; et ceci prouve certainement que la sagesse est une vertu.

§ 18. D'autre part, qu'est-ce que l'habileté ? et à quoi s'applique-t-elle ? L'habileté s'exerce aussi dans les choses où s'applique la prudence, c'est-à-dire dans les choses que l'homme peut et doit faire. On donne le nom d'habile à celui qui est capable de délibérer sensément, de bien juger et de bien voir, mais dont le jugement s'applique à de petites choses et n'aime que les petites choses. Ainsi, l'habileté et l'homme habile ne sont qu'une partie de la prudence et de l'homme prudent, et ne sauraient être sans eux ; car il serait impossible de séparer l'idée de l'homme habile de l'idée de l'homme prudent. § 19. La même observation pourrait s'appliquer encore à l'adresse. L'adresse n'est pas de la prudence ; l'homme adroit n'est pas

§ 17. *Comme nous l'avons dit.* Dans ce chapitre un peu plus haut, § 8.

§ 18. *Qu'est-ce que l'habileté ?* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10, § 9.

§ 19. *L'adresse.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10, § 9.

l'homme prudent; néanmoins l'homme prudent est adroit. Et voilà pourquoi l'adresse coopère dans une certaine mesure aux actes de la prudence. § 20. Mais on dit aussi d'un homme méchant qu'il est adroit; et c'est ainsi, par exemple, que Mentor paraissait adroit sans d'ailleurs être prudent. Le propre de la prudence et de l'homme prudent c'est de ne désirer jamais que les choses les plus nobles, de toujours les préférer, et de toujours les faire. Au contraire, le but unique de l'adresse et de l'homme adroit c'est de découvrir les moyens d'accomplir les choses qui sont à faire et de savoir se les procurer. Tels sont donc les objets dont paraît s'occuper l'homme adroit, et auxquels il donne tous ses soins.

§ 21. Du reste, on pourrait ici nous demander, non sans quelqu'étonnement, pourquoi voulant traiter de la morale et de la politique dans cet ouvrage, nous en sommes venus à parler aussi de la sagesse. Notre premier motif, c'est que, si la sagesse est une vertu, comme nous le disions, l'étude qu'on en fait ne doit pas sembler étrangère à notre sujet. En second lieu, il appartient au philosophe d'étudier sans exception tous les objets qui sont compris dans un même cercle. § 22. Et puisque nous parlons des choses de l'âme, il faut nécessairement parler de toutes; or, la sagesse est dans l'âme; et en parler ce n'est pas sortir de l'étude de l'âme.

§ 20. *Mentor.* Je ne sais si cela s'applique bien au Mentor de l'Odyssée, ou s'il s'agit de quelqu'autre personnage du même nom.

§ 21. *Non sans quelqu'étonnement.* Il semble que l'étonnement ne serait pas ici du tout justifié. Il est tout simple de parler de la sagesse dans un traité de morale.

§ 22. *Ce n'est pas sortir de l'étude*

§ 23. Le rapport que nous avons signalé entre l'adresse et la prudence se répète, à ce qu'il semble, pour toutes les autres vertus. Je veux dire qu'il y a dans chacun de nous des vertus innées qu'y met la nature, et qui y sont comme des forces instinctives qui, sans l'intervention de la raison, poussent chaque homme à des actes de courage, de justice, et autres actes relatifs au reste des vertus particulières. § 24. Je me hâte d'ajouter que ces vertus se forment aussi sous l'influence de l'habitude et de la volonté. Mais les seules vertus acquises, et que la raison accompagne, sont complétement des vertus, et sont aussi les seules dignes d'estime. Ainsi donc, la vertu purement naturelle agit sans la raison ; et précisément parce qu'elle est isolée de la raison, elle est faible et n'est pas du tout digne de louange; mais s'adjoignant à la raison et au libre arbitre, elle forme la vertu accomplie et parfaite. Aussi, l'instinct naturel qui nous pousse à la vertu, aide-t-il la raison et ne peut-il exister sans elle. § 25. D'un autre côté, la raison et le libre arbitre n'arrivent pas non plus tout seuls à former complétement la vertu, sans le penchant instinctif que donne la nature. Et c'est là ce qui

de l'âme. C'est vrai ; mais l'étude de l'âme n'est pas l'objet qu'on doit approfondir dans cet ouvrage.

§ 23. *Des vertus innées....* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 11, § 1.

§ 24. *Les seules dignes d'estime.* En ce que ce sont les seules qui dépendent réellement de nous. Les autres nous sont données par la nature ; et nous les pratiquons instinctivement, et sans les bien comprendre. Il faut remarquer du reste que cette doctrine tient le plus grand compte de la dignité humaine, et qu'elle ne croit pas que l'homme soit fait pour le mal.

§ 25. *N'arrivent pas non plus tout seuls.* La part de la nature et celle de la volonté humaine sont faites ici avec une juste mesure. Il est clair que toutes deux contribuent à

montre que Socrate n'était pas dans le vrai en prétendant que la vertu n'est que la raison ; car il soutenait qu'il ne servait de rien de faire des actes de courage et de justice, si on ne le sait pas, et si l'on ne se détermine point par la raison dans le choix qu'on fait. Socrate avait donc tort de dire que la vertu est le fruit de la raison toute seule. Les philosophes de nos jours comprennent mieux les choses, quand ils disent que la vertu c'est de faire de bonnes actions suivant la droite raison ; et cependant, leur théorie même n'est pas encore tout à fait juste. § 26. En effet, si quelqu'un accomplissait des actes de parfaite justice sans la moindre intention, sans la moindre connaissance des belles choses qu'il fait et se laissant emporter par une espèce d'élan irrationnel, ses actes pourraient encore fort bien être excellents et tout à fait conformes à la droite raison ; je veux dire qu'il aurait agi précisément selon ce qu'ordonne la droite raison ; mais pourtant une action de ce genre n'aurait rien qui méritât la louange et l'estime. Aussi, la définition que nous proposons, nous semble-t-elle

la vertu, dans une proportion à peu près égale. — *Socrate n'était pas dans le vrai.* Voir plus haut, ch. 1, ce qui a été dit de Socrate, § 7. — *Les philosophes de nos jours.* Il est regrettable que ces philosophes ne soient pas expressément nommés. Cette indication aurait jeté du jour sur la composition du présent traité. Voir une expression analogue, Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 11, § 4. — *Suivant la droite raison.* Cette formule qu'on peut attribuer aussi à Platon, et qu'on retrouve souvent dans Aristote lui-même, ne caractérise point en particulier aucune école, bien que plus tard elle ait été surtout adoptée par les Stoïciens.

§ 26. *Mais pourtant....* Ceci semblerait se rapprocher de la doctrine de Socrate, qui donne à la science tant d'importance dans la vertu. — *La définition que nous proposons.* Cette définition n'est nulle part aussi nette qu'ici dans la Morale à Nicomaque.

préférable ; et selon nous, la vertu est l'instinct naturel vers le bien guidé par la raison ; parce qu'alors c'est tout ensemble et la vertu et une chose digne d'estime et de louange.

§ 27. Quant à la question de savoir si la prudence est ou n'est pas réellement une vertu, voici un argument qui peut faire voir très-clairement que c'en est une. Si la justice, le courage et les autres vertus sont estimables, parce qu'elles font de belles actions, il est évident aussi que la prudence est également digne d'estime et qu'elle doit être placée aussi à ce rang élevé de vertu ; car la prudence s'applique aux actions que le courage nous inspire instinctivement. En général, le courage n'accomplit son œuvre tout entière que selon ce qu'elle ordonne ; et par conséquent, si le courage est louable lui-même, parce qu'il fait ce que la prudence lui commande, la prudence à plus juste titre doit-elle être absolument louable et être absolument une vertu. § 28. Maintenant, la prudence est-elle ou n'est-elle pas une vertu agissante et pratique ? C'est ce qu'on pourra très-clairement savoir en observant les diverses sciences. Prenons, par exemple, l'architecture. Dans cet art, il y a d'un côté celui que nous appelons l'architecte qui dirige tout le travail, et celui qui obéit à

§ 27. *Quant à la question de savoir....* Une question analogue a été indiquée et discutée déjà plus haut, § 12. Dans la discussion actuelle, le courage est mis à la place de la prudence ; mais le raisonnement est le même. On a démontré antérieurement que la sagesse est une vertu, parce que la prudence qui lui est inférieure en est une ; on démontre maintenant que la prudence est une vertu, parce que le courage, qui ne peut se passer d'elle, en est une aussi. Du reste, ces détails paraissent n'être pas ici à leur place ; et il y a sans doute quelque désordre dans le texte.

§ 28. *Agissante et pratique.* Il n'y

l'architecte en le servant, et qu'on appelle le maçon. C'est ce dernier qui fait la maison. Mais l'architecte, en tant que le maçon ne construit la maison que sur son plan, fait bien aussi la maison. De même encore pour toutes les autres sciences qui produisent qnelque chose, et dans lesqnelles on peut distinguer et le chef qui conduit et l'ouvrier qui exécute. Ainsi, le chef produit lui aussi une certaine chose, et il produit cette même œuvre que fait l'ouvrier qui obéit à ses ordres. § 29. S'il en est absolument de même pour les vertus, ce qui paraît fort probable et fort rationnel, il s'en suit que la prudence est aussi une vertu qui agit, une vertu pratique ; car toutes les vertus sont actives et pratiques ; et la prudence au milieu d'elles joue en quelque sorte le rôle du chef et de l'architecte. Ce qu'elle prescrit, les vertus, et les cœurs que les vertus inspirent, l'exécutent fidèlement ; et puisque les vertus sont agissantes et pratiques, la prudence l'est tout comme elles.

§ 30. Enfin, une autre question serait de savoir si la prudence commande, ou si elle ne commande pas, comme on l'a soutenu non sans motif, à toutes les autres parties de l'âme ? Il ne me semble point qu'elle doive commander aux parties qui lui sont supérieures ; et, par exemple,

a qu'un seul mot grec. Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch 4, § 4 ; et ch. 10, § 7.

§ 29. *S'il en est absolument de même.* Pour le démontrer, il aurait fallu citer une vertu qui fût à la prudence ce que le maçon est à l'architecte ; car il n'est pas très-exact de dire que toutes les vertus sont soumises à la prudence. La justice, par exemple, lui est supérieure.

§ 30. *Comme on l'a soutenu.* Il est propable que ceci s'adresse à Platon. Voir la République, livre IV, pages 240 et suiv., traduction de M. Cousin. — *Elle ne commande pas a la sagesse.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10, § 3.

elle ne commande pas à la sagesse. § 31. Mais, dit-on, elle surveille et gouverne souverainement toutes les autres parties de l'âme, en leur prescrivant ce qu'elles doivent faire. Mais si elle est leur maîtresse, peut-être est-elle dans l'âme comme l'intendant dans la famille ; il est maître de tout, il dispose de tout ; mais au fond ce n'est pas lui qui commande à tout ; il ne fait que préparer du loisir à son maître, qui, s'il était détourné par tous ces soins nécessaires, se verrait fermer entièrement l'accès de toutes les belles et nobles choses qui lui conviennent. § 32. De même, la prudence pareille à ce serviteur utile, est comme l'intendant de la sagesse. Elle lui prépare aussi le loisir qu'il lui faut pour accomplir son œuvre supérieure, en contenant les passions et en les modérant.

§ 31. *Comme l'intendant dans la famille.* Comparaison singulière et qui nous semble de mauvais goût, bien qu'au fond l'idée ne manque pas de justesse, une fois qu'on admet les théories antérieures.

FIN DU LIVRE PREMIER.

LIVRE II.

CHAPITRE PREMIER.

De l'honnêteté. Elle consiste surtout à ne point user de ses droits légaux dans toute leur étendue. — L'honnêteté doit suppléer dans les cas particuliers à l'impuissance du législateur, qui ne dispose jamais que d'une façon générale.

§ 1. Après ce qui précède, il faudrait peut-être porter notre étude sur l'honnêteté, et dire ce qu'elle est, dans quels cas elle se manifeste, et à quoi elle s'applique. L'honnêteté est la qualité de l'homme qui exige moins que ne lui assureraient ses droits fondés sur la loi. Il y a une foule de choses où le législateur est dans l'impuissance de déterminer avec précision les cas particuliers, et pour lesquelles il ne dispose que d'une manière générale. Or, céder de son droit dans les choses de ce genre, et ne demander que ce que le législateur aurait voulu, mais n'a pu dans tous les cas particuliers préciser, malgré son

Ch. I. Morale à Nicomaque, livre V, ch. 10, où cette théorie fait partie de la théorie générale de la justice; Morale à Eudème, livre IV, ch. 10.

§ 1. *Après ce qui précède.* Évidemment l'étude de l'honnêteté n'a aucun rapport avec les études immédiatement précédentes. Du reste, ce qui est dit ici de l'honnêteté est très-exact.

désir, c'est faire acte d'honnêteté. Mais l'honnête homme ne réduit pas indistinctement tous ses droits; il ne rabat rien sur ses droits qui sont conférés par la nature, et qui sont véritablement des droits; il ne réduit que ses droits légaux, que le législateur dans son impuissance a dû laisser indécis.

CHAPITRE II.

De l'équité qui juge sainement des droits que la loi n'a pu régler. Rapport de l'équité à l'honnêteté.

§ 1. L'équité, qu'assure la rectitude du jugement, s'applique aux mêmes cas que l'honnêteté ; c'est-à-dire aux droits passés sous silence par le législateur, qui n'a pu les déterminer tous avec précision. L'homme équitable juge des lacunes laissées par la législation; et, tout en reconnaissant ces lacunes, il n'en constate pas moins que le droit qu'il réclame est bien fondé. C'est donc le discernement qui fait surtout l'homme équitable. Ainsi, l'équité, qui distingue exactement les choses, ne saurait exister sans

Ch. II. Morale à Nicomaque, livre V, ch. 10.

§ 1. *L'équité qu'assure la rectitude du jugement.* Paraphrase du mot unique qui est dans le texte. La distinction de l'équité et de l'honnêteté, au point de vue où l'on se place ici, est peut-être un peu subtile; et l'auteur semble le reconnaître lui-même, en remarquant que la première ne peut exister sans la seconde. Il n'importe en rien que l'honnête homme ait à prononcer un jugement; le point essentiel, c'est qu'il discerne le bien que la loi n'a pu prévoir, et surtout qu'il le pratique.

l'honnêteté ; car c'est à l'homme équitable et de sens droit de juger les cas ; mais c'est ensuite à l'honnête homme d'agir suivant le jugement ainsi porté.

CHAPITRE III.

Du bon sens. Il est inséparable de la prudence. — Quand on réussit, sans que la raison ait présidé au succès, ce n'est plus du bon sens ; ce n'est que du bonheur.

§ 1. Le bon sens s'applique aux mêmes choses que la prudence, c'est-à-dire aux choses d'action que nous pouvons à notre choix ou rechercher ou fuir. Le bon sens est inséparable de la prudence. C'est la prudence qui fait faire les choses dont nous venons de parler. Mais le bon sens est cette qualité, cette disposition ou telle autre faculté, qui nous découvre le parti le meilleur et le plus avantageux, dans les actes que nous devons accomplir. § 2. Aussi, les choses qui se font spontanément, quelque bien faites qu'elles soient, ne semblent pas pouvoir être rapportées au bon sens. Toutes les fois qu'il n'y a pas eu intervention de la raison pour discerner le parti le meilleur à prendre, on ne peut pas appeler homme de bon

Ch. III. Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 8.

§ 1. *C'est la prudence qui fait faire.* La prudence serait surtout une vertu pratique ; le bon sens serait davantage théorique. Il se contenterait de voir ce que la prudence exécute.

§ 2. *Intervention de la raison.* Il semble dès lors que le bon sens se confond avec la raison.

sens celui qui réussit de cette façon. Quel que soit le succès, il n'est qu'heureux ; car les succès obtenus sans la raison qui juge sainement les choses, ne sont rien que du bonheur.

CHAPITRE IV.

Digression sur les devoirs de politesse et leur rapport à la justice.

§ 1. Est-ce un devoir qui fasse encore partie de la justice, que de traiter tout le monde sur un pied égal dans les rapports de politesse ? Ou n'est-ce pas là un devoir ? J'entends qu'on accepte les relations avec la première personne qu'on rencontre, quelle qu'elle soit, et qu'on se met sur le champ à son niveau. Cette faculté semble n'appartenir qu'au flatteur et au complaisant. Mais rendre à chacun, dans ces relations, tout ce qui lui revient selon son mérite, paraît être absolument une obligation pour l'homme juste et comme il faut.

Ch. IV. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8, et livre VIII, ch. 12.

§ 1. *Est-ce un devoir?* Ce chapitre est évidemment un fragment d'une discussion plus complète; il est ici hors de place. Il se rapporte peut-être, ainsi que ceux qui le précèdent et celui qui le suit, à la théorie de la justice, traitée dans le chapitre 31[e] du 1[er] livre. Voir plus haut.

CHAPITRE V.

Questions diverses. L'homme injuste sait-il réellement discerner le bien et le mal? Il ne connaît le bien que d'une manière générale; il ne connaît pas son bien particulier. — L'injustice est-elle possible contre le méchant? et n'est-ce pas lui rendre service que de le dépouiller du bien qu'il emploie mal? — Exemples des législateurs qui n'accordent pas à tous les citoyens, sans distinction, les droits politiques. — Doit-on préférer le courage à l'injustice? Ou au contraire? — Théorie générale de l'instinct du bien et de la vertu réfléchie. — L'excès de vertu peut-il être nuisible à l'homme?

§ 1. On peut élever des objections contre quelques-unes des théories précédentes, et l'on peut dire : Si commettre une injustice, c'est nuire à quelqu'un de plein gré en sachant qu'on lui nuit, en sachant qui il est, comment et pourquoi on lui nuit; et si de plus, le tort fait à autrui et l'injustice commise ne peuvent porter que sur des biens et se rapportent à des biens exclusivement, il s'en suit que l'homme qui fait une injustice, l'homme injuste sait parfaitement ce que c'est que le bien, et ce que c'est que le mal. Or, connaître précisément ces nuances délicates, c'est le propre de l'homme prudent; c'est le propre de la prudence. Mais c'est une absurdité palpable de croire que

Ch. V. Morale à Nicomaque, livre V, passim, et spécialement ch. 8.

§ 1. *L'homme injuste sait parfaitement.* Discussion subtile et peu nécessaire. Comme l'auteur lui-même traite la question d'absurde, il eût

ce bien admirable qu'on appelle la prudence, ce premier des biens, soit le partage de l'homme injuste. § 2. Ne doit-on pas dire bien plutôt que jamais la prudence ne peut être la compagne de l'homme injuste? L'homme injuste ne recherche pas, et il est incapable de juger, ce qui est absolument bien, et même ce qui est spécialement bien pour lui ; il s'y trompe toujours, tandis que la fonction éminente de la prudence, c'est de pouvoir porter un sûr discernement dans les choses de ce genre. § 3. C'est absolument comme dans la médecine. Il n'est personne qui ne sache ce qui est sain absolument parlant, et ce qui fait la santé : par exemple, chacun sait l'utilité de l'ellébore, des purgatifs, des amputations, des cautérisations ; personne n'ignore que ce sont là des remèdes fort salutaires et qu'ils rendent la santé. Mais tout en sachant fort bien tout cela, nous ne possédons pas la science médicale; car nous ne savons pas quel est le bon remède dans chaque cas particulier, comme le médecin qui sait à quel malade ce remède est bon, dans quelles dispositions du malade il doit l'administrer, et à quel moment, toutes connaissances qui constituent la vraie science de la médecine. Ainsi donc, tout en sachant d'une manière absolue et générale ce qui est bon pour la santé, nous n'avons pas cependant la science médicale ; et nous ne la portons pas du tout avec nous.

§ 4. De même aussi, l'homme injuste sait d'une façon générale que la domination, le pouvoir, la richesse sont

mieux valu la passer sous silence. C'est du reste encore un débris de la théorie de la justice.

§ 2. *La prudence ne peut être...* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10.

des biens ; mais il ne sait pas du tout si ce sont des biens réels pour lui, ni dans quel moment ces biens lui conviennent, ni dans quelles dispositions morales il doit être pour que ces biens lui soient profitables. Ce discernement n'appartient qu'à la prudence ; et la prudence n'accompagne pas l'homme injuste. Les biens qu'il convoite et qu'il acquiert par son crime sont des biens absolus, si l'on veut; mais ce ne sont pas des biens pour lui. La richesse et la puissance sont absolument parlant des biens ; mais ce ne sont pas des biens pour cet homme en particulier, puisque la richesse et le pouvoir dont il sera comblé, ne lui serviront qu'à faire beaucoup de mal à lui et à ses amis, et qu'il ne saura jamais employer comme il le faut la puissance qui tombera dans ses mains.

§ 5. Une autre question qu'on peut encore se poser, et qui est assez embarrassante, c'est de savoir si l'injustice est ou n'est pas possible contre le méchant. Voici comment. Si l'injustice est un tort qu'on fait à autrui, et si ce tort consiste dans la privation des biens qu'on enlève, il ne paraît pas qu'on puisse faire tort au méchant, puisque les biens qui lui semblent être des biens pour lui, n'en sont véritablement pas. Le pouvoir et la richesse ne peuvent que nuire au méchant, qui ne saura jamais en faire un convenable usage. Si donc cette possession est un

§ 5. *Et qui est assez embarrassante.* Il semble au contraire qu'elle ne l'est pas. Ce n'est pas la personne à qui s'applique une action, qui détermine le caractère de cette action ; c'est uniquement le genre même de cette action. Votre créancier a beau être un méchant, il a beau devoir faire un mauvais usage de l'argent que vous lui rendrez, vous ne devez pas moins le lui rendre, aux termes de vos conventions; et si vous ne

dommage pour lui, on ne fait pas une injustice en les lui ôtant. § 6. Ce raisonnement paraîtra sans doute à la plupart des esprits un pur paradoxe; car tout le monde se croit fort capable d'user du pouvoir, de la domination, de la richesse; mais c'est une supposition bien gratuite et bien fausse. § 7. Le législateur lui-même est tout à fait de cet avis; il se garde bien de confier le pouvoir à tous les citoyens sans distinction. Loin de là; il détermine avec soin l'âge et la fortune que chacun doit avoir pour prendre part au gouvernement. C'est évidemment que le législateur ne pense pas que tout le monde indistinctement puisse commander; et si quelqu'un se révolte de ce qu'il est sans autorité, et qu'on ne lui permet pas de gouverner : « Vous n'avez rien dans l'âme, lui peut-on dire, de ce qu'il faut pour commander et pour gouverner les autres. » § 8. En ce qui regarde le corps, nous pouvons observer que, pour se bien porter, il ne suffit pas de prendre uniquement des choses absolument bonnes; mais si l'on veut guérir une santé mauvaise, il faut suivre un régime, et ré-

payez pas à l'échéance, vous manquez à votre devoir. — *On ne fait pas une injustice.* C'est une injustice évidente de la part de l'agent, bien qu'il puisse encore rendre service au méchant par cette injustice même.

§ 6. *Un pur paradoxe.* Il semble bien en effet que ce n'est pas autre chose.

§ 7. *De confier le pouvoir.* C'est une tout autre question; ce n'est plus celle qu'on vient de poser. Le législateur fait bien de poser des conditions à la capacité politique; mais il n'en exige pas moins par ses tribunaux, qu'on rende fidèlement le dépôt qu'on a reçu, quand bien même celui qui le réclame à juste titre serait d'ailleurs un fripon.

§ 8. *En ce qui regarde le corps.* Cette comparaison n'est pas applicable. Le méchant sans doute ferait bien de guérir son âme, comme il guérit son corps; mais on n'en doit pas moins lui tenir la parole qu'on lui a donnée; et si on ne la tient pas,

duire d'abord à une très-petite quantité et l'eau qu'on boit et les aliments qu'on prend. Or, comment à une âme mauvaise ne devrait-on pas, pour l'empêcher de faire le mal, lui tout refuser, autorité, richesse, pouvoir, et toutes les ressources de ce genre, avec d'autant plus de sollicitude que l'âme est cent fois plus mobile et plus changeante que le corps? Car, de même que celui dont le corps est malade doit se soumettre, pour guérir, au régime que j'indiquais tout à l'heure, de même celui dont l'âme est malade deviendra peut-être capable de se bien conduire, s'il ne possède plus rien de tout ce qui le pervertit.

§ 9. Un problème qu'on peut encore se poser, c'est le suivant. Dans les cas où l'on ne peut faire tout à la fois des actions justes et courageuses, lesquelles doit-on préférer? Pour les vertus naturelles, nous avons dit qu'il suffisait de l'instinct qui pousse l'homme vers le bien, sans même l'intervention de la raison. Mais là où le choix volontaire et libre est possible, il est toujours dans la raison, et dans cette partie de l'âme qui possède la raison. Par conséquent, on pourra choisir et se décider librement en même temps qu'on sera poussé par l'instinct; et ce sera dès lors la vertu parfaite, qui, comme nous l'avons dit, est toujours accompagnée de la réflexion et de la prudence. § 10. Si la vertu parfaite n'est pas possible sans

on est coupable envers lui comme on le serait envers un honnête homme.

§ 9. *Lesquelles doit-on préférer.* C'est à la conscience, aidée de la raison, de décider selon les cas; et il est bien difficile de décider à l'avance et d'une manière générale. On peut remarquer d'ailleurs que la question est posée dans le texte, mais qu'elle n'est pas résolue. La suite n'y répond en rien. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 24. — *Comme nous l'avons dit.* Id., ibid.

l'instinct naturel du bien, il ne se peut pas davantage qu'une vertu soit contraire à une vertu. Naturellement la vertu se soumet à la raison ; et elle agit comme celle-ci le lui ordonne, de telle sorte que la vertu penche d'elle-même du côté où la raison la conduit ; car c'est la raison qui choisit toujours le meilleur parti. Les autres vertus ne sont pas possibles sans la prudence, pas plus que la prudence n'est complète sans les autres vertus. § 11. Mais toutes les vertus se prêtent dans leur action un mutuel secours ; et elles sont toutes les compagnes et les suivantes de la prudence.

§ 12. Une question qui n'est pas moins délicate que les précédentes, c'est de savoir s'il en est des vertus comme des autres biens extérieurs et corporels. Quand ces biens sont par trop abondants, ils corrompent les hommes par leur excès ; et c'est ainsi que la richesse excessive rend les gens dédaigneux et durs ; et les autres biens de cet ordre, pouvoir, honneurs, beauté, force, ne corrompent pas moins que la richesse. § 13. En serait-il donc ainsi de la vertu ? Et si la justice ou la bravoure se trouvaient à l'excès dans le cœur d'un homme, cet homme en serait-il plus mauvais ? Non sans doute, il ne le serait point. Mais, ajoute-t-on, c'est de la vertu que vient la gloire ; et la gloire poussée à l'excès rend les hommes plus mauvais et

§ 10. *Qu'une vertu soit contraire à une vertu.* C'est une réponse indirecte à la question posée ; et l'auteur veut dire sans doute qu'on n'a point à choisir entre les actions justes et les actions courageuses, puisqu'elles ne peuvent jamais être opposées les unes aux autres. — *Sans la prudence.* Voir la fin du chapitre 32, livre I, § 29.

§ 12. *Qui n'est pas moins délicate.* Et qui est beaucoup plus sérieuse.

§ 13. *Non sans doute, il ne le serait point.* Il semble que cette ré-

les corrompt. Donc évidemment aussi, la vertu, venant à s'accroître et à grandir, pervertira les hommes ; et puisque l'on accorde que la vertu est la cause de la gloire, il faut convenir par suite que la vertu en s'accroissant corrompra les hommes tout autant qu'elle. § 14. Mais ceci n'est-il pas évidemment contraire à la vérité ? Si la vertu produit tant d'autres effets admirables, comme elle en produit réellement, le plus certain sans contredit, c'est qu'à tous ceux qui possèdent ces biens extérieurs et les biens analogues qui peuvent leur survenir, elle en assure un judicieux usage. L'homme de bien qui ne saurait pas employer comme il faut les honneurs ou le pouvoir considérables qui viendraient à lui écheoir, cesserait par cela même d'être homme de bien. Ainsi donc, ni les honneurs ni le pouvoir ne pourront corrompre l'homme vertueux, non plus que la vertu elle-même. § 15. En résumé, puisque nous avons démontré, au début de cette étude, que les vertus sont des milieux, il s'ensuit que plus la vertu est grande, plus elle est un milieu ; et que la vertu en s'accroissant, loin de rendre les hommes plus mauvais, devra tout au contraire les rendre meilleurs ; car le milieu dont nous parlons est le milieu entre l'excès et le défaut dans les passions qui agitent le cœur de l'homme.

Mais arrêtons-nous ici sur ce sujet.

ponse pouvait être développée davantage. — *La gloire poussée à l'excès.* Et il faut ajouter : « dont on fait un mauvais usage. »

§ 14. *Évidemment contraire à la vérité.* Au fond ce n'est qu'un pur sophisme ; mais il est toujours bon de mettre l'homme en garde contre lui-même, et de le prémunir contre les faiblesses que la vertu la plus sincère n'évite pas toujours. — *Cesserait par cela même.* C'est vrai ; mais la vertu, toute parfaite qu'elle est, peut toujours faillir.

§ 15. *Au début de cette étude.* Voir plus haut, livre I, ch. 5, § 3.

CHAPITRE VI.

Indication de théories nouvelles sur la tempérance et l'intempérance, et sur la brutalité.

§ 1. Après tout ce qui précède, il faut nécessairement commencer une nouvelle étude et traiter de la tempérance et de l'intempérance; mais comme cette vertu et ce vice ont quelque chose d'assez étrange, il ne faudra pas s'étonner, si les théories, à l'aide desquelles on les explique, semblent étranges également. § 2. La vertu de la tempérance ne ressemble à aucune autre. Pour toutes les autres vertus, la raison et les passions poussent dans le même sens et ne se contredisent point. Pour la tempérance, au contraire, la raison et les passions sont directement opposées entr'elles. § 3. Dans l'âme, les trois qualités qui peuvent nous faire appeler méchants, ce sont le vice, l'intempérance et la brutalité. Plus haut, nous avons ex-

Ch. VI. Morale à Nicomaque, livre VII, tout entier; Morale à Eudème, livre VI, id.

§ 1. *Après tout ce qui précède.* La transition peut paraître bien insuffisante, pour amener un sujet qui ne se rattache point aux précédents. — *Ont quelque chose d'assez étrange.* Ceci est expliqué un peu plus bas.

§ 2. *La raison et les passions poussent dans le même sens.* Il semble au contraire que dans la plupart des cas, la raison doit combattre les passions, loin d'être secondée par elles. La tempérance ne ferait donc pas exception.

§ 3. *Le vice, l'intempérance....* L'intempérance est un vice, ainsi que la brutalité; et la distinction faite ici, bien qu'elle se retrouve aussi dans la Morale à Nicomaque, paraît un peu confuse. — *Plus haut.* Dans tout le cours du premier livre, chapitres 6 et suivants.

pliqué ce que sont le vice et la vertu, en quoi ils consistent ; maintenant il nous reste à parler de l'intempérance et de la brutalité.

CHAPITRE VII.

De la brutalité. Elle est en dehors de l'humanité, comme son nom l'indique. — La vertu qui lui est opposée n'a pas de nom, parce qu'elle n'appartient pas à l'homme, et qu'elle est digne des héros ou des Dieux.

§ 1. La brutalité est en quelque sorte le vice poussé au dernier excès ; et quand nous voyons un homme absolument dépravé, nous disons que ce n'est plus un homme mais une brute, la brutalité nous représentant un des degrés du vice.

§ 2. La vertu opposée à cette odieuse qualité n'a pas de nom spécial ; mais quelle qu'elle soit, on peut dire qu'elle dépasse l'homme et qu'elle est la vertu des héros et des Dieux. Cette vertu est restée sans nom, parce que la vertu ne peut pas s'appliquer à Dieu ; Dieu est au-dessus de la vertu et ne se règle pas sur elle ; car autrement la vertu serait supérieure à Dieu. § 3. Voilà comment la

Ch. VII. Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre VI, id.

§ 1. *La brutalité.* Ce mot, dans l'usage ordinaire de notre langue, n'a pas tout à fait le sens qu'on lui donne ici ; il faut surtout l'entendre dans le sens étymologique.

§ 2. *Qu'elle dépasse l'homme.* C'est beaucoup dire ; la même exagération se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 1, § 1.

vertu opposée à la brutalité ne peut pas avoir de nom particulier, et comment cette vertu est divine et dépasse les forces de l'homme ; et de même que la brutalité est un vice qui, en un sens, dépasse l'homme, de même aussi la vertu qui est opposée à cette dégradation, ne le dépasse pas moins.

CHAPITRE VIII.

De la tempérance. Théories antérieures. — Erreur de Socrate. — Questions diverses. — L'intempérant sait-il ce qu'il fait? — Le sage qui n'a pas de mauvais désirs, est-il réellement tempérant? A quel ordre de choses se rapportent spécialement la tempérance et l'intempérance? — Solution de ces questions. — Héraclite. — L'intempérant a la science générale du mal qu'il fait ; mais il n'en a pas la science particulière. — Confirmation tirée du Syllogisme et des Analytiques. L'intempérance se rapporte surtout, dans les plaisirs du corps, à ceux du toucher et du goût. —Autres intempérances, de la colère, des richesses, des honneurs. — Comparaison de la patience et de l'intempérance. — Du débauché et de l'intempérant. — De l'intempérance et de la brutalité. — De l'intempérance spontanée et de l'intempérance réfléchie. — Du tempérant et du sage.

§ 1. Pour bien expliquer la tempérance et l'intempérance, nous devons d'abord exposer les discussions dont

Ch. VIII. Morale à Nicomaque, livre VII, tout entier ; Morale à Eudème, livre VI, id.

§ 1. *D'abord exposer les discussions.* C'est bien la méthode habituelle d'Aristote; et c'est également

elles ont été l'objet, et les théories qu'elles ont suscitées, et dont quelques-unes sont contraires aux faits. En étudiant les questions qu'on a soulevées et en les contrôlant nous-mêmes, nous arriverons autant que possible à découvrir la vérité dans ces matières; et cette méthode est celle qui peut le plus aisément nous y conduire.

§ 2. Le vieux Socrate allait jusqu'à supprimer entièrement et à nier l'intempérance, en soutenant que personne ne fait le mal en connaissance de cause. Mais l'intempérant, qui ne sait pas se maîtriser, semble bien faire le mal tout en sachant que c'est du mal, emporté comme il l'est par la passion qui le domine. Par suite de ce système, Socrate était amené à croire qu'il n'y a pas d'intempérance. Mais c'était une erreur. § 3. Il est absurde de s'en rapporter à un tel raisonnement et de nier un fait qui est de toute certitude. Oui; il y a des hommes intempérants; et ils savent fort bien, tout en agissant comme ils font, qu'ils font mal.

§ 4. Puis donc que l'intempérance est réelle, je demande si l'intempérant a une science d'une certaine espèce, qui

celle qu'il indique et qu'il suit pour la même discussion, dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 1, § 4.

§ 2. *Le vieux Socrate.* Ce n'est pas sans doute par opposition au jeune Socrate qui figure dans les dialogues de Platon; mais d'un autre côté, il est assez étonnant qu'à la distance où Aristote est placé de Socrate, il lui donne cette épithète. Voir la dissertation de Schleiermacher, p. 331. — *Et à nier l'intempérance.* Voir la même objection dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 2, § 2. — *Qui ne sait pas se maîtriser.* Paraphrase du mot unique qui est dans le texte. — *Mais c'était une erreur.* Aristote a raison contre Socrate et son disciple.

§ 3. *Un fait qui est de toute certitude.* Et que l'observation de chaque jour peut constamment confirmer.

§ 4. *Une science d'une certaine espèce.* Dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, la discussion de cette théorie est développée tout au long.

lui fait voir et rechercher les mauvaises actions qu'il commet. Mais d'un autre côté, il semblerait absurde que ce qu'il y a en nous de plus puissant et de plus ferme fût dominé et vaincu par quelqu'autre chose. Or, de tout ce qui est en nous, la science est sans contredit ce qui est le plus stable et le plus fort; et cette remarque tend à prouver que l'intempérant n'a pas la scieuce de ce qu'il fait. § 5. S'il n'en a pas la science précise, en a-t-il du moins l'opinion, le soupçon? Mais si l'intempérant n'a qu'un simple soupçon de ce qu'il fait, alors il cesse d'être blâmable. S'il fait quelque chose de mal sans savoir précisément que c'est mal, et en ne faisant que le supposer d'une opinion incertaine, on peut lui pardonner de se laisser aller au plaisir, puisqu'il commet le mal en ne sachant pas bien que c'est du mal, et en ne faisant que le présumer. On ne blâme pas ceux qu'on excuse; et par suite, puisque l'intempérant n'a qu'un vague soupçon, il n'est pas blâmable. Mais de fait, cependant il est digne de blâme.

§ 6. Tous ces raisonnements ne font qu'embarrasser. Les uns, en niant que l'intempérant ait la science de ce qu'il fait, ne font que mener à une conclusion absurde; les autres, en soutenant qu'il n'en a pas même une vague opinion, nous ont menés à une obscurité non moins choquante.

§ 7. Mais voici d'autres questions que l'on pourrait

§ 5. *L'opinion, le soupçon.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai ajouté le second pour rendre le premier plus clair et plus complet. Le mot d'opinion est pris ici dans un sens qu'il n'a pas habituellement dans notre langue.

§ 6. *Ne font qu'embarrasser.* Parce qu'ils sont trop subtils.

§ 7. *Qu'on pourrait soulever.* Et

soulever également. L'homme qui sait être sage, pourrait aussi être tempérant; et alors je demande : Y a-t-il quelque chose qui puisse causer au sage de violents désirs? S'il est tempérant et s'il se domine, comme on le dit, il faudra dès lors qu'il éprouve des passions violentes; car on ne saurait appeler tempérant un homme qui ne maîtrise que des passions modérées. Si donc il n'a point des passions vives, il n'est plus sage; car il n'y a pas de sagesse du moment qu'il n'y a plus de désirs ni d'émotions. § 8. Mais cette explication même présente des difficultés nouvelles; et ce raisonnement tend à conclure que quelquefois l'intempérant est digne de louange, et le tempérant digne de blâme. Soit en effet, peut-on dire, quelqu'un qui se trompe dans son raisonnement, et qui, en raisonnant, trouve que le bien est le mal, la passion le conduisant d'ailleurs vers le bien. La raison ne lui permettra pas de faire ce qu'il prend pour le mal. Mais se laissant guider par la passion, il le fera; car agir suivant la passion, c'est le caractère propre de l'intempérant, comme nous l'avons dit. Il fera donc le bien, parce que sa passion l'y pousse; mais sa raison l'empêchera d'agir, puisque nous supposons qu'il s'éloigne du bien qu'il méconnaît par suite d'un raisonnement. Donc, cet homme sera intempérant; et cependant, il n'en sera pas moins louable, puisqu'il est louable en tant qu'il fait le bien. Ainsi, ce premier résultat est parfaite-

qui ont bien aussi le même inconvénient à peu près que les précédentes.

§ 8. *Présente des difficultés nouvelles.* Discussion beaucoup trop subtile, et qui n'a pas du tout l'importance qu'on semble y donner ici. — *Ce premier résultat est parfaitement absurde.* C'était une raison pour ne pas s'y arrêter arrêter autant qu'on l'a fait.

ment absurde. § 9. Faisons encore cette même hypothèse; et supposons toujours que cet homme s'égare en usant de sa raison, qui lui fait croire que le bien n'est pas le bien, et qu'en même temps sa passion le conduise également à bien faire. Or, la tempérance consiste, tout en ressentant des passions et des désirs, à y résister par raison. Ainsi donc, cet homme qui sera trompé par sa raison, sera empêché de faire ce que sa passion désire; et par conséquent, il sera empêché de faire le bien, puisque c'est au bien que le conduisait sa passion. Mais celui qui ne sait pas faire le bien dans le cas où il est de son devoir de le faire, est blâmable. Donc, l'homme tempérant sera quelquefois digne de blâme. Cette seconde conséquence est aussi absurde que l'autre.

§ 10. Une autre question, c'est de rechercher s'il peut y avoir intempérance, et si l'on peut être intempérant, dans l'usage de toutes les espèces de choses et dans la rerecherche de toutes choses : si on est intempérant, par exemple, en fait de richesse, d'honneur, de colère, de gloire, toutes choses où les hommes semblent se montrer intempérants. Ou bien, l'intempérance ne s'applique-t-elle qu'à un ordre spécial de choses?

Voilà bien des questions qui peuvent faire doute; et il faut nécessairement les résoudre.

§ 11. D'abord, discutons la question qui concerne la

§ 9. *Cette conséquence est aussi absurde.* Même remarque. Il est évident que ces hypothèses tout arbitraires n'avancent pas la solution de la question; et ce n'était pas la peine de les admettre.

§ 10. *Une autre question.* Celle-ci est plus sérieuse, et elle mérite qu'on la discute. Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 6, § et 7.

§ 11. *La question qui concerne la science.* Voir un peu plus haut, § 4.

science qu'on refuse à l'intempérant. Ainsi que nous l'avons fait voir, il semble absurde de supposer qu'un homme qui a la science, la perdît tout-à-coup ou la laissât décheoir en lui. § 12. Même raisonnement pour la simple opinion, le vague soupçon; et il n'y a ici aucune différence entre l'opinion incertaine et la science précise. Du moment, en effet, que la simple opinion, par sa vivacité même, sera devenue solide et inébranlable, elle ne présentera plus la moindre différence avec la science pour ceux qui ont ces opinions, parce qu'ils croiront que les choses sont bien réellement comme leur opinion les leur fait voir. Et il paraît qu'Héraclite d'Éphèse avait cette opinion imperturbable dans toutes les croyances qu'il enfantait. § 13. Ainsi, il n'y a rien d'absurde à penser que l'intempérant, soit en ayant la science véritable, soit en ayant la simple opinion, telle que nous la supposons ici, puisse encore faire le mal. C'est que le mot de savoir a un double sens : dans l'un, savoir signifie posséder la science; et nous disons que quelqu'un sait une chose, quand il possède la science de cette chose; dans l'autre sens, savoir signifie agir conformément à la science qu'on a. Ainsi, l'intempérant peut fort bien être l'homme qui a la science du bien, mais qui n'agit pas conformément à cette science. § 14. Lors donc qu'il n'agit pas selon cette

— *Héraclite d'Ephèse.* La critique dirigée ici contre Héraclite est répétée aussi dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, § 4.

§ 13. *Savoir a un double sens.* La distinction faite ici résout en effet très-facilement la question; mais au fond cela revient à dire, comme le prétendait Socrate, que l'intempérant ne sait pas ce qu'il fait; et la comparaison même qu'on emploie un peu plus bas, semble confirmer cette explication. Aristote d'ordinaire blâme cette théorie.

science, il n'y a rien d'absurde à soutenir qu'il peut faire le mal tout en ayant la science du bien. Pour lui, c'est le cas des gens qui dorment ; ils ont beau avoir la science ; ils n'en font et n'en éprouvent pas moins durant leur sommeil une foule de choses qui répugnent à la science, parce qu'en cet état la science n'agit plus en eux. De même aussi pour l'intempérant : il ressemble on peut dire à l'homme endormi, et il n'agit plus conformément à la science qu'il possède.

Telle est la solution de la question qu'on élevait sur ce point ; car on demandait si, à ce moment, l'intempérant perd la science qu'il possède, ou si la science lui fait défaut à ce moment ; et les deux suppositions paraissaient également insoutenables.

§ 15. Mais voici encore une autre explication qui peut rendre ceci parfaitement évident. Ainsi que nous l'avons dit dans les Analytiques, le syllogisme se forme de deux propositions, dont la première est universelle, et dont la seconde, comprise sous celle-ci, est particulière. Par exemple, je sais guérir tout homme qui a la fièvre ; or, cet homme que j'ai sous les yeux, a la fièvre ; donc, je sais aussi guérir cet homme en particulier. Mais il se peut encore que ce que je sais de science universelle et générale, je ne le sache plus de science particulière. § 16. Une

§ 14. *Il n'y a rien d'absurde à soutenir.* Loin de là ; il paraît que c'est la vérité ; la raison de l'intempérant l'avertit de sa faute, mais il n'écoute pas la raison. — *Paraissent également absurdes.* L'auteur adopte cependant, à ce qu'il semble, l'une des deux solutions. Ne point agir conformément à la science qu'on possède, c'est ou perdre la science sur ce point spécial, ou du moins la laisser inactive et en défaut.

§ 15. *Une autre explication.* Donnée aussi tout au long dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, § 6. — *Dans les Analytiques.* Voir

erreur peut donc être commise dans ce dernier cas, même par quelqu'un qui a la science; et, par exemple, telle personne sait guérir tout homme qui a la fièvre; mais cependant elle ne sait pas en particulier que celui-ci a la fièvre. Voilà comment, de la même façon, l'intempérant peut commettre une faute, tout en ayant la science de ce qu'il fait; car il se peut, tout aussi bien, que l'intempérant ait cette science générale que telles choses sont mauvaises et nuisibles, sans cependant savoir clairement que telles choses en particulier sont mauvaises ou nuisibles pour lui. C'est donc ainsi précisément qu'il se trompera tout en ayant la science; il possède la science générale et n'a pas la science particulière. § 17. Il n'y a donc ici rien d'absurde à soutenir que l'intempérant fera le mal, tout en ayant la science de ce qu'il fait. Il est à peu près dans le cas de l'ivresse. Les gens ivres, quand leur ivresse les a quittés, redeviennent les mêmes qu'ils étaient auparavant; la raison et la science n'ont pas été détruites en eux, mais elles ont été dominées et vaincues par l'ivresse; et délivrés de leur ivresse, ils reviennent à leur état ordinaire. De même aussi pour l'intempérant;

dans les Premiers Analytiques, livre I, ch. 1, p. 2 de ma traduction, la définition du syllogisme.

§ 16. *De la même façon l'intempérant...* Cette explication est plus ingénieuse que vraie. L'intempérant a tout à la fois la science de la proposition générale et la science de la proposition particulière; mais tout en sachant qu'il fait mal, il se laisse emporter à sa passion. — *Il n'a pas la science particulière.* C'est donner raison aux théories de Socrate et de Platon; selon eux, l'intempérant ne sait pas la faute qu'il commet, tout en la commettant. Mais cette théorie est manifestement fausse.

§ 17. *Dans le cas de l'ivresse.* Cette comparaison est plus exacte, sans l'être encore tout à fait. L'ivresse ôte complétement la raison, tandis que l'intempérant conserve la sienne, tout en la laissant succomber au plaisir.

la passion qui le dominait a fait taire la raison ; mais quand la passion a cessé, comme cesse l'ivresse, l'intempérant redevient ce qu'il était avant d'y céder.

§ 18. Venons maintenant à cet autre raisonnement assez embarrassant, qu'on faisait pour démontrer que parfois l'intempérance pouvait être digne de louange, et la tempérance, digne de blâme. Ce second raisonnement ne vaut pas mieux que le premier. Le tempérant, non plus que l'intempérant, n'est pas celui qu'abuse sa raison ; c'est l'homme qui a la raison droite et saine, et qui juge fort bien par elle ce qui est mauvais et ce qui est bon ; mais qui devient intempérant, quand il désobéit à cette raison, et tempérant, quand il s'y soumet, en ne se laissant pas entraîner par les passions qu'il ressent. D'un homme qui trouve affreux de frapper son père, mais qui s'abstient de le faire, quand par hasard il a ce désir abominable, on ne peut pas dire qu'il sait se dominer, et qu'à ce titre il peut être appelé tempérant. § 19. Mais s'il n'y a, dans tous les cas de ce genre que l'on peut supposer, ni tempérance ni intempérance, l'intempérance ne saurait être digne de louange, ni la tempérance digne de blâme, comme on le prétendait. § 20. Il y a des intempérances qui ne sont que maladives ; il y en a d'autres qui sont naturelles : par exemple, c'est un effet de la maladie de ne pas pouvoir se retenir de s'arracher les cheveux et de les

§ 18. *Cet autre raisonnement.* Voir un peu plus haut dans ce chapitre, § 8. — *D'un homme qui trouve affreux...* Il semble qu'il manque ici une transition.

§ 19. *Ni tempérance ni intempérance.* Ces mots en effet ne peuvent pas s'appliquer convenablement à l'hypothèse qu'on vient de faire. — *Comme on le prétendait.* Voir plus haut dans ce chapitre, § 8.

§ 20. *Qui ne sont que maladives.*

ronger. Quand on domine cette étrange fantaisie, on n'est pas louable pour cela, ni blâmable non plus pour ne pas la vaincre; ou du moins, la victoire ou la défaite sont de bien peu d'importance. D'autre part, il y a des emportements qui sont de nature. Ainsi, par exemple, un fils, comparaissant devant le tribunal pour avoir frappé son père, se défendit en disant aux juges : « Mais, lui aussi, il » a frappé son père ». Et il fut absous; car il sembla aux juges que c'était là un délit naturel qui était dans le sang. Ce qui n'empêche pas que, si quelqu'un, dans un certain cas, a été assez maître de soi pour ne pas frapper son père, il ne mérite pas du tout la louange pour s'être défendu de cette odieuse action.

§ 21. Mais ce n'est pas de l'intempérance et de la tempérance, considérées sous ces rapports exceptionnels, que nous nous occupons ici; nous n'étudions que les espèces de tempérance et d'intempérance qui nous rendent absolument dignes, ou de louange, ou de blâme. Parmi les biens, les uns nous sont extérieurs comme la richesse, le pouvoir, les honneurs, les amis, la gloire. Il y en a d'autres qui nous sont nécessaires et qui sont corporels, comme ceux qui se rapportent au toucher et au goût. L'homme qui est intempérant dans les choses de ce dernier ordre est, à ce qu'il me semble, celui qu'on doit, absolument parlant, appeler intempérant. Les fautes qu'il commet se rapportent uniquement au corps; et c'est à ce genre d'excès que se borne l'intempérance que nous pré-

Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 5, § 3. — *On n'est pas louable.* On peut encore être louable même pour cette mince victoire; mais on n'est pas tempérant.

§ 21. *Parmi les biens.* Voir la Mo-

tendons étudier. § 22. On demandait un peu plus haut à quoi s'applique spécialement l'intempérance. Je réponds. On n'est pas, à proprement parler, intempérant en fait d'honneurs; car celui qui n'a que cette intempérance-là est loué assez généralement, et on ne l'appelle qu'un ambitieux. Lorsque nous disons d'un homme qu'il est intempérant dans ces sortes de choses, nous ajoutons d'ordinaire à l'épithète d'intempérant le nom de la chose même; et ainsi, nous disons qu'il est intempérant en fait d'honneurs, en fait de gloire, en fait de colère. Mais quand nous voulons désigner l'intempérant d'une manière absolue, nous n'avons pas besoin d'ajouter l'indication des choses dans lesquelles il l'est, parce qu'on voit de reste quelles sont les choses où il est intempérant, sans qu'on ait à en ajouter la désignation spéciale. L'intempérant, absolument parlant, est intempérant par rapport aux plaisirs et aux souffrances du corps.

§ 23. Voici une autre preuve encore que c'est à cela bien réellement que s'applique l'intempérance. Puisqu'on accorde que l'intempérant est blâmable, les objets de son intempérance doivent être blâmables aussi. Mais les honneurs, la gloire, le pouvoir, les richesses et toutes les choses analogues, dans lesquelles on peut être appelé intempérant, ne sont pas blâmables par elles-mêmes. Au contraire, les plaisirs du corps le sont; et c'est avec toute

rale à Nicomaque, livre VII, ch. 4, § 2, où cette théorie est toute pareille.

§ 22. *Un peu plus haut*. Voir dans ce chapitre, § 10.

§ 23. *Voici une autre preuve*. Cette autre preuve n'est pas très-forte, puisque les plaisirs du corps ne sont pas essentiellement blâmables, et qu'ils ne le deviennent que par

raison que celui qui s'y donne au-delà de ce qu'il faut, est appelé, tout à fait à juste titre, un intempérant.

§ 24. Mais comme de toutes les intempérances, autres que celle des plaisirs du corps, l'intempérance de la colère est la plus blâmable, on peut se demander si l'intempérance de la colère est plus blâmable que celle des voluptés. L'intempérance de la colère est absolument comme l'empressement des esclaves qui mettent trop de zèle à leur service. A peine le maître leur a-t-il dit : « Donne-moi.... » qu'emportés par leur zèle, ils donnent avant d'avoir entendu ce qu'ils doivent donner ; et souvent ils se trompent dans ce qu'ils apportent ; quand on leur demande un livre, ils vous donnent un stylet pour écrire. § 25. L'homme intempérant, en fait de colère, est dans le même cas que ces esclaves. A peine entend-t-il la première parole qui lui apprend le tort qu'on lui a fait, que son cœur se soulève aussitôt d'un désir effréné de vengeance ; et le voilà désormais incapable d'écouter un seul mot, pour savoir s'il fait bien ou mal de s'emporter, ou si du moins il ne s'emporte pas au-delà de toutes les bornes. § 26. Ce penchant à la colère, qu'on peut appeler l'intempérance de colère, ne me paraît pas très-blâmable. Mais l'intempérance qui abuse du plaisir, l'est, à mon avis, bien davantage. Ce second emportement diffère de l'autre, en ce que la raison y intervient pour empêcher d'agir ; et l'intempé-

l'excès. — *Les plaisirs du corps le sont.* Quand ils sont pris autrement qu'il ne faut.

§ 24. *On peut se demander.* Question un peu subtile. — *Comme l'empressement des esclaves.* Cette comparaison ingénieuse est déjà employée dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 6, § 1, mais avec moins de développement qu'ici.

§ 26. *Ne me paraît pas très-blâmable.* C'est à peu près aussi la solu-

rant qui se laisse dominer par le plaisir, n'en agit pas moins contre la raison qui lui parle. Aussi, cette intempérance mérite-t-elle plus de blâme que l'intempérance de colère; car l'intempérance de colère est une véritable souffrance, puisque jamais on ne peut se mettre en colère sans souffrir, tandis qu'au contraire, l'intempérance, qui vient du désir ou de la passion, est toujours accompagnée de plaisir. C'est là ce qui la rend plus blâmable; car l'intempérance que le plaisir accompagne, paraît une sorte d'insolence et de défi à la raison.

§ 27. La tempérance et la patience sont-elles, ou ne sont-elles pas une seule et même vertu ? La tempérance regarde les plaisirs; et l'homme tempérant est celui qui sait dominer leurs dangereux attraits; la patience, au contraire, ne se rapporte qu'à la douleur; et celui qui supporte et endure les maux avec résignation, celui-là est patient et ferme. § 28. De même, non plus, l'intempérance et la mollesse ne sont pas la même chose. On a de la mollesse, et l'on est un homme mou, quand on ne sait pas supporter les fatigues, non pas cependant toutes les fatigues indistinctement, mais celles qu'un autre homme, dans le même cas, se croirait dans la nécessité de supporter. L'intempérant est celui qui ne peut supporter les atteintes du plaisir, et qui se laisse amollir et entraîner par elles.

§ 29. On peut distinguer encore de l'intempérant ce

tion de la Morale à Nicomaque, loc. laud. — *Et de défi à la raison.* J'ai ajouté ces derniers mots, pour commenter et éclaircir celui qui précède, et dont la signification en grec a toute cette étendue.

§ 27. *Et la patience.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 4, § 5.

§ 29. *Ce qu'on appelle le débauché.* La distinction est réelle. L'intempérant est celui dont la raison

qu'on appelle le débauché. Le débauché est-il intempérant? Et l'intempérant doit-il se confondre avec le débauché? Le débauché est celui qui croit que ce qu'il fait lui est excellent et fort utile, et qui n'a pas en lui-même une raison capable de s'opposer aux plaisirs qui le séduisent et l'aveuglent. L'intempérant, au contraire, sent en lui la raison qui s'oppose à ses écarts, dans les choses où l'entraîne sa passion funeste. § 30. Quel est des deux celui qui peut le plus aisément guérir, l'intempérant ou le débauché? Ce qui semblerait prouver que c'est l'intempérant qui peut le moins se corriger, et que le débauché est plus guérissable, c'est que celui-ci, s'il avait en lui la raison pour lui apprendre qu'il fait mal, ne le ferait pas, tandis que l'intempérant possède la raison qui l'avertit, et n'en agit pas moins. Par conséquent, il semble tout à fait incorrigible. § 31. A un autre point de vue, quel est le plus mauvais des deux, ou de celui qui n'a rien absolument de bon en lui, ou de celui qui joint à de bonnes qualités les vices que nous signalons? N'est-il pas évident que c'est le débauché, puisque la faculté la plus précieuse qui soit en lui, se trouve profondément

lutte encore contre la faute commise, tout en succombant; le débauché au contraire n'a plus rien en lui, soit par nature, soit par habitude, qui combatte contre la passion. — *Ce qu'il fait lui est excellent.* C'est peut-être beaucoup dire; mais du moins, il croit que ce ne lui est pas nuisible.

§ 30. *Qui peut le plus aisément guérir.* La solution restera indécise, parce que l'auteur aura donné les arguments dans les deux sens. Mais il semble que le débauché est au-dessous de l'intempérant, et qu'il n'est presque plus homme, puisqu'il est privé de raison. — *Ce qui semblerait prouver.* Première réponse, qui sera contredite par la seconde.

§ 31. *A un autre point de vue.* Le texte en cet endroit est altéré, mais la pensée n'en est pas moins claire;

viciée ? L'intempérant possède un bien admirable, qui est la raison saine et droite, tandis que le débauché ne l'a pas. § 32. La raison du reste est, on peut dire, le principe des vices de l'un et de l'autre. Dans l'intempérant, le principe, qui est la chose vraiment capitale, est tout ce qu'il doit être et en excellent état; mais dans le débauché, ce principe est altéré; et en ce sens, le débauché est au-dessous de l'intempérant.

§ 33. Il en est de ces vices comme du vice que nous avons appelé du nom de brutalité, et qu'il faut considérer, non dans la brute elle-même, mais dans l'homme. Car ce nom de brutalité est réservé à la dernière dégradation du vice. Et pourquoi ne peut-on pas l'étudier dans la brute ? Par cette cause unique, que le mauvais principe n'est pas dans l'animal, puisque c'est la raison seule qui est le principe. Qui a fait le plus de mal au monde, ou d'un lion, ou d'un Denys, d'un Phalaris, d'un Cléarque, ou de tel autre scélérat? N'est-il pas clair que ce sont ces monstres? Le mauvais principe, qui est dans l'être, est de la plus grande importance pour le mal qu'il fait; mais il n'y a pas du tout de principe de ce genre dans l'animal. § 34. C'est donc le principe qui est mauvais dans le débauché; au moment même où il commet des actes coupables, sa raison, d'accord avec sa passion, lui dit qu'il faut faire ce

et j'ai tâché de la rendre dans ma traduction plus précise qu'elle ne l'est dans l'original.

§ 33. *Du nom de brutalité.* Voir plus haut, chapitre septième, § 1. — *Et pourquoi ne peut-on pas...* Tournure un peu déclamatoire. — *Le mauvais principe.* C'est-à-dire le principe qui devient mauvais, et se corrompt bien qu'il soit bon par sa nature. — *Denys*, tyran de Sicile. — *Phalaris.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 5, § 2, la note. — *Clearque*, Tyran d'Héraclée du

qu'il fait. C'est que le principe qui est en lui n'est pas sain; et à cet égard, l'intempérant pourrait paraître au-dessus du débauché.

§ 35. On peut du reste distinguer deux espèces d'intempérance. L'une qui entraîne de premier mouvement, sans préméditation, tout instantanée; et par exemple, lorsque nous voyons une belle femme, aussitôt nous ressentons une impression; et par suite de cette impression, surgit en nous le désir instinctif de commettre certains actes que peut-être il ne faudrait pas faire. § 36. L'autre espèce d'intempérance n'est en quelque sorte qu'une faiblesse, parce qu'elle est accompagnée de la raison qui nous détourne d'agir. La première espèce ne semblerait même pas très-digne de blâme, parce qu'elle peut se produire, même dans les cœurs vertueux, c'est-à-dire dans les gens ardents et bien organisés. Mais l'autre ne se produit que dans les tempéraments froids et mélancoliques; et ceux-là sont blâmables. § 37. Ajoutons que l'on peut toujours, si l'on se prémunit par la raison, arriver à ne rien ressentir, en se disant que, s'il doit venir une belle femme, il faut se contenir en sa présence. Si l'on sait ainsi prévenir tout danger par la raison, l'intempérant qu'aurait emporté peut-être une impression imprévue, n'éprouvera et ne fera rien de honteux. Mais, lorsque, malgré la raison

Pont, fameux par ses cruautés; il était contemporain d'Aristote et mourut en 352 av. J.-C.

§ 34. *L'intempérant pourrait paraître.* Répétition de ce qui vient d'être dit.

§ 35. *Nous ressentons une impression.* Ce n'est pas là de l'intempérance à proprement parler.

§ 36. *N'est... qu'une faiblesse.* Et cependant, elle mérite d'après l'auteur moins d'indulgence que l'autre.

§ 37. *Ajoutons que l'on peut toujours.* Observation délicate, et digne

qui nous apprend qu'il faut s'abstenir, ou se laisse amollir et entraîner par le plaisir, on se rend beaucoup plus coupable. L'homme vertueux ne deviendra jamais intempérant de cette façon-là; et la raison même, prenant les devants, n'aura point à le guérir. C'est la raison seule qui est son guide souverain; mais l'intempérant n'obéit pas à la raison et se livrant tout entier à la volupté, il se laisse amollir, et, l'on peut dire, énerver par elle.

§ 38. Plus haut, nous nous sommes demandé si le sage est tempérant; c'est une question que nous pouvons maintenant résoudre. Oui, le sage est tempérant aussi; car l'homme tempérant n'est pas seulement l'homme qui sait par sa raison dompter les passions qu'il ressent; mais c'est encore celui qui, sans éprouver ces passions, serait capable de les vaincre, si elles venaient à naître en lui. § 39. Le sage est celui qui n'a pas de mauvaises passions, et qui possède en outre la droite raison faite pour les maîtriser. Le tempérant est celui qui ressent de mauvaises passions, et qui sait y appliquer sa droite raison; par conséquent, le tempérant vient à la suite du sage, et il est sage aussi. Le sage est celui qui ne sent rien; le tempérant est celui qui sent et qui domine, ou saurait dominer, au besoin, ce qu'il éprouve. Rien de tout cela ne se passe dans le sage, et il ne faudrait pas confondre tout à fait le tempérant avec lui.

de la continence chrétienne. — *N'aura point à le guérir.* Parce qu'elle aura empêché que le mal ne fût possible, et qu'elle l'aura prévenu.

§ 38. *Plus haut.* Voir au début du chapitre, § 7. — *Le sage est tempérant aussi.* Théorie très-vraie et très-profonde.

§ 39. *Le sage est celui...* Les développements qui suivent peuvent paraître un peu longs, après tout ce qui précède.

§ 40. Autre question : L'intempérant est-il débauché ? ou le débauché est-il intempérant ? Ou bien plutôt, l'un n'est-il pas du tout la conséquence de l'autre ? L'intempérant, avons-nous dit, est celui dont la raison combat les passions ; mais le débauché n'est pas dans ce cas ; et c'est celui qui, tout en faisant le mal, a l'acquiescement de sa raison. Ainsi, le débauché n'est pas du tout comme l'intempérant, ni l'intempérant comme le débauché. § 41. On peut dire encore que le débauché est au-dessons de l'intempérant, en ce que les vices de nature sont plus difficiles à guérir que ceux qui ne viennent que de l'habitude; car tonte la force de l'habitude se réduit à faire que les choses deviennent en nous une seconde nature. § 42. Ainsi donc, le débauché est celui qui, par sa propre nature et tel qu'il est, se trouve capable d'être vicieux ; et c'est de cette cause et de cette source nnique que vient en lui une raison mauvaise et perverse. Mais l'intempérant n'en est pas là ; ce n'est pas parce qu'il est naturellement mauvais que la raison n'est pas bonne en lui ; car elle serait en lui de toute nécessité mauvaise, s'il était lui-même par sa nature ce qu'est l'homme vicieux. § 43. En un mot, l'intempérant est vicieux par babitude, et le débauché l'est par nature. Mais le débauché est plus difficile à guérir; car une habitude peut être chassée par une autre habitude, tandis que la nature n'est jamais chassée par rien.

§ 40. *Autre question.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 7, 8 et 9, p. 273. — *Avons-nous dit.* Un peu plus haut, § 4. — *Le débauché n'est pas dans ce cas.* Répétition de ce qui vient d'être dit, § 29. — *Est au-dessous de l'intempérant.* Id. Ces redites sont inutiles.

§ 44. Voici une dernière question. Puisque l'intempérant est tel qu'il sait ce qu'il fait, et qu'il n'est pas trompé par sa raison ; et comme d'autre part, l'homme prudent est celui qui envisage chaque chose avec la droite raison, on peut se demander : L'homme prudent peut-il ou ne peut-il pas être intempérant? C'est un doute qu'on peut élever d'après certaines théories ; mais si l'on s'en rapporte à tout ce qui précède, on concluera que l'homme prudent n'est pas intempérant. D'après ce que nous avons dit, l'homme prudent n'est pas seulement l'homme qui est doué d'une raison saine et droite ; il est surtout l'homme qui sait pratiquer et accomplir ce qui semble le meilleur à sa raison éclairée. Si donc l'homme prudent fait les choses les meilleures, évidemment il ne saurait être intempérant. § 45. Mais l'homme habile peut l'être ; car nous avons séparé, dans ce qui précède, la prudence de l'habileté, parce que nous les trouvions fort différentes. Elles s'appliquent l'une et l'autre aux mêmes objets; mais l'une sait agir, et l'autre n'agit pas. Ainsi donc, l'homme habile peut fort bien être intempérant ; car il peut ne point agir dans les choses même où il est habile. Mais l'homme prudent ne sera jamais intempérant.

§ 44. *Voici une dernière question.* Le texte n'est pas aussi précis. — *L'homme prudent.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 10, § 1. — *D'après ce que nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 8.

§ 45. *Dans ce qui précède.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 18. — *L'autre n'agit pas.* Cette distinction ne paraît pas très-exacte.

CHAPITRE IX.

Du plaisir. L'étude du plaisir se rattache étroitement à l'étude du bonheur. — Théories diverses qui nient que le plaisir soit un bien. Enumération des arguments sur lesquels ces théories s'appuient. Réfutation de ces arguments. — Le plaisir n'est pas une génération. — Le plaisir n'est pas à condamner d'une manière absolue, parce qu'il y a des plaisirs mauvais. Il faut en conclure seulement qu'il y a des plaisirs de différentes espèces. Le plaisir n'est pas un mal, parce que tous les êtres le recherchent. — Le plaisir, loin d'être un obstacle à l'activité, l'excite au contraire très-souvent. — Le plaisir n'est pas le bien suprême; mais il n'en pas moins un bien. — La raison n'est pas seule à nous guider à la vertu; ce qui nous y porte d'abord, c'est une force instinctive. La raison ne vient qu'en second lieu affermir et éclairer l'impulsion naturelle qui nous pousse au bien.

§ 1. Pour compléter toutes les théories précédentes, il nous faut traiter du plaisir, puisqu'il s'agit ici du bonheur, et que tout le monde s'accorde à croire que le bonheur est le plaisir, et qu'il consiste à vivre d'une façon qui plaît; ou du moins que, sans le plaisir, il n'y a pas de bonheur

Ch. IX. Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 11; Morale à Eudème, livre VI, ch. 11.

§ 1. *Pour compléter toutes les théories.* L'ordre des matières est le même dans la Morale à Nicomaque et dans la Morale à Eudème. — *Le bonheur est le plaisir.* Cette théorie n'est pas tout à fait celle d'Aristote; il a défendu le plaisir contre des attaques qui lui semblaient exagérées; mais il n'a jamais dit que le bonheur

possible. Ceux même qui font la guerre au plaisir, et qui ne veulent pas le compter parmi les biens, reconnaissent du moins que le bonheur consiste à n'avoir pas de peine ; et n'avoir pas de peine, c'est être bien près d'avoir du plaisir. § 2. Il faut donc étudier le plaisir non-seulement parce que les autres philosophes croient devoir s'en occuper ; mais aussi parce que c'est en quelque sorte une nécessité pour nous d'en parler. En effet, nous traitons du bonheur ; et nous avons défini le bonheur l'acte de la vertu dans une vie parfaite. Mais la vertu se rapporte essentiellement au plaisir et à la douleur ; et par conséquent, il faut nécessairement parler du plaisir, puisqu'il n'y a pas de bonheur sans plaisir.

§ 3. Rappelons d'abord les arguments de ceux qui ne veulent pas considérer le plaisir comme un bien, ni l'élever à ce rang. Ils disent en premier lieu que le plaisir est une génération, c'est-à-dire, un fait qui devient sans cesse sans être jamais ; qu'une génération est toujours quelque chose d'incomplet, et que le bien véritable ne peut jamais être abaissé au rang de chose incomplète. En second lieu,

et le plaisir fussent identiques. — *Ceux même qui font la guerre au plaisir.* C'est sans doute l'école d'Antisthène.

§ 2. *Les autres philosophes.* Platon en particulier avait traité fréquemment cette question ; et il y avait consacré l'un de ses dialogues les plus longs et les plus beaux, le Philèbe. — *Nous avons défini.* Voir plus haut, livre I, ch. 4, § 5. — *La vertu se rapporte essentiellement au plaisir et à la douleur.* Le plaisir et la douleur peuvent être des conséquences de la vertu ; mais ils ne la constituent pas. La vertu ne se rapporte qu'au bien. Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 5, § 10.

§ 3. *Que le plaisir est une génération.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 11 ; et livre X, ch. 1, et 2. — *C'est-à-dire un fait qui devient sans cesse sans être jamais.* Paraphrase du mot qui précède, et

ils ajoutent qu'il y a des plaisirs mauvais, et que le bien ne saurait jamais être dans le mal. De plus, ils remarquent que le plaisir est dans tous les êtres indistinctement, dans le méchant, comme dans le bon, dans la bête féroce comme dans l'animal domestique; mais que le bien ne saurait jamais se mêler aux êtres mauvais, et qu'il ne peut pas être commun à tant de créatures différentes. Ils disent encore que le plaisir n'est pas l'objet suprême de l'homme, et que le bien est au contraire son but suprême; enfin, ils soutiennent que souvent le plaisir empêche d'accomplir le devoir et de faire le bien, et que ce qui empêche de faire le devoir ne saurait être le bien.

§ 4. Il faut d'abord réfuter la première objection, qui fait du plaisir une simple génération; et il faut essayer de repousser ce raisonnement, en faisant voir qu'il n'est pas exactement vrai. D'abord en effet, tout plaisir n'est pas une génération. Et ainsi, le plaisir qui vient de la science et de la contemplation intellectuelle, n'est pas du tout une génération, pas plus que celui qui nous vient du sens de l'ouïe ou de l'odorat; car alors ce n'est pas de la satisfaction du besoin que nous vient le plaisir, comme dans bien d'autres cas; et, par exemple, dans les plaisirs du manger et du boire, ces derniers plaisirs pouvant venir tout à la fois et du besoin et de l'excès, puisque nous pouvons les goûter, soit en contentant un besoin, soit en compensant un excès antérieur. Dans ces conditions, je le reconnais,

qui a besoin d'être expliqué. — *Ils ajoutent...* Ce résumé des objections contre le plaisir est plus net que celui de la Morale à Nicomaque.

§ 4. *De la science et de la contemplation intellectuelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai dû en mettre deux.

le plaisir semble être une sorte de génération. § 5. Mais le besoin et l'excès sont l'un et l'autre une douleur; donc, il y a douleur là où il y a génération du plaisir. Mais pour jouir du plaisir de voir, d'entendre et de goûter, il n'est pas du tout nécessaire qu'il y ait eu une douleur préalable ; car on peut se plaire à voir une chose, à goûter une odeur, sans avoir éprouvé une douleur auparavant. § 6. On peut faire une remarque toute pareille pour la pensée qui contemple les choses; et l'on peut prendre plaisir à la réflexion, sans avoir eu antérieurement une douleur qui précède et provoque ce plaisir. Il y a donc une certaine espèce de plaisir qui n'est pas une génération. Si donc le plaisir, comme le prétendaient les philosophes que nous citions, n'est pas un bien parce qu'il est une génération, et qu'il y ait un plaisir qui ne soit pas une génération, ce plaisir-là pourrait être un bien. § 7. Mais je vais plus loin ; et je soutiens qu'en général il n'y a pas un seul plaisir qui soit une génération. Les plaisirs mêmes du boire et du manger qu'on alléguait tout à l'heure, ne sont pas des générations réelles ; et ceux qui trouvent que ces plaisirs sont des générations, sont dans une complète erreur ; car les philosophes, partisans de cette opinion, croient qu'il suffit que le plaisir vienne à la suite de l'ingestion des aliments pour que ce soit une génération véritable ; mais ceci n'est pas exact. § 8. J'en

§ 5. *De voir, d'entendre et de goûter.* La remarque est vraie pour les deux premiers cas; elle ne l'est peut-être pas autant pour le troisième. Les plaisirs du goût supposent toujours une sorte de besoin préalable.

§ 6. *La pensée qui contemple les choses.* Doctrine tout aristotélique. C'est dans la contemplation qu'Aris-

conviens : il y a dans l'âme une certaine partie qui nous fait éprouver du plaisir, quand nous prenons les choses dont nous ressentons le besoin. Cette partie de l'âme agit alors et est mise en mouvement ; et c'est son mouvement et son acte qui constituent le plaisir que nous éprouvons. Or, parce que cette partie de notre âme agit au même instant qu'on prend les choses destinées à satisfaire le besoin, simplement parce qu'elle agit, les philosophes que nous réfutons en ont conclu que le plaisir est une génération, les aliments qu'on prend étant parfaitement visibles, tandis que la partie de l'âme qui donne le plaisir, ne l'est pas. § 9. C'est absolument comme si l'on pensait que l'homme est un corps, attendu que son corps est matériel et sensible, et que son âme ne l'est pas. Mais certes l'homme est bien aussi une âme. Ceci s'applique également à notre sujet. Il y a dans l'âme une partie spéciale qui nous fait éprouver le plaisir, et qui agit en même temps que nous prenons les choses propres à satisfaire notre besoin. Par conséquent, on doit conclure qu'aucun plaisir n'est génération. § 10. Mais on insiste encore, et l'on dit : « Le plaisir est un retour de la sensibilité de » l'être à sa propre nature ; car il y a plaisir pour les êtres

tote fait consister le bonheur. Voir la fin de la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7 et suiv., § 3.

§ 8. *Il y a dans l'âme une certaine partie*. La partie nutritive, qui tout à la fois nourrit le corps, et lui donne, à la suite de cet acte, un plaisir d'un certain ordre. — *Étant parfaitement visibles*. Il est difficile de comprendre la force de cet argument.

§ 9. *On doit conclure*. Conclusion peu rigoureuse d'une discussion insuffisante.

§ 10. *On insiste encore et l'on dit*. Cette désignation vague se rapporte selon toute apparence à Platon, qui a soutenu des principes analogues.

» quand ils ne sont pas détournés de leur état naturel ; » et pour un être, c'est y revenir que de satisfaire quelque » besoin de sa nature. » Mais, ainsi que nous venons de le dire, on peut éprouver du plaisir sans ressentir de besoin. Le besoin est toujours une peine ; et nous soutenons qu'on peut avoir du plaisir sans la peine, et avant la peine ; de sorte que le plaisir, selon nous, ne serait pas, comme on le prétend, un apaisement du besoin, un changement du besoin en satisfaction ; car il n'y a pas trace de besoin dans les plaisirs que nous avons cités plus haut. En résumé, si le plaisir paraissait n'être pas un bien, uniquement parce qu'il était une génération, et qu'aucun plaisir ne soit génération, on peut affirmer que le plaisir est un bien.

§ 11. Mais, dit-on ensuite, tout plaisir n'est pas un bien indistinctement. Voici comment on peut expliquer ceci. Nous avons avancé que le bien pouvait être exprimé dans toutes les catégories : dans celle de la substance, dans celle de la relation, de la quantité, du temps et dans toutes les catégories en général. C'est d'ailleurs une chose de toute évidence, puisque le plaisir accompagne toujours les actes du bien, quels qu'ils soient. Le bien étant dans toutes les catégories, il faut nécessairement que le plaisir soit un bien ; et comme les biens et le plaisir sont dans

Voir le Philèbe, p. 351 et 390, trad. de M. Cousin. — *Que nous avons cités plus haut.* Ceux de la vue et particulièrement ceux de la pensée. — *Que le plaisir est un bien.* Et non pas le bien absolu. Dans la Morale à Nicomaque, Aristote ne va pas plus loin qu'on ne va ici.

§ 11. *Dit-on ensuite.* Il y a dans le texte un singulier, qui semblerait peut-être indiquer la réfutation d'un seul philosophe, et non d'une école entière. — *Nous avons avancé.* Voir plus haut, livre I, ch. 4, vers la fin,

les catégories, et que le plaisir ne vient que des biens, il s'en suit que tout plaisir est bon.

§ 12. Mais une conséquence qui ressort de ceci non moins évidemment, c'est que les plaisirs sont de différentes espèces, puisque les catégories, qui renferment le plaisir, sont différentes entr'elles. Il n'en est pas du tout des plaisirs comme il en est des sciences : la grammaire, par exemple, ou telle autre. Si Lamprus possède la grammaire, il sera grammairien, par cette seule connaissance de la grammaire, absolument comme l'est toute autre personne qui la possède aussi, puisqu'il n'y a pas deux grammaires différentes, l'une dans Lamprus, et l'autre dans Ilée. Mais il n'en va pas de même pour le plaisir : et ainsi, le plaisir qui vient de l'ivresse, et celui que procure l'amour, ne sont pas identiques ; et voilà pourquoi les plaisirs semblent de plusieurs espèces différentes.

§ 13. D'un autre côté, de ce qu'il y a des plaisirs qui sont mauvais, les philosophes dont nous parlions en concluaient que le plaisir n'est pas un bien. Mais cette condition et cette remarque ne sont pas spéciales au plaisir ; elles s'appliquent en outre à la nature tout entière et à la science. La nature ne se fait pas faute d'être parfois mau-

§ 18. — *Que tout plaisir est bon.* Conséquence exagérée, qu'Aristote n'admet pas dans la Morale à Nicomaque. Mais peut-être faut-il entendre cette théorie avec la restriction qu'on vient d'exprimer un peu plus haut : « Tout plaisir, qui accompagne les actes du bien, est bon. »

§ 12. *La grammaire par exemple.* Cette comparaison ne sert pas beaucoup à éclaircir la pensée. — *L'ivresse... L'amour.* Ce rapprochement en dit beaucoup plus ; et il suffit.

§ 13. *Les philosophes dont nous parlions.* Le texte n'est pas aussi précis ; il dit simplement : « à eux. » Il s'agit sans doute des philosophes Cyniques, qui avaient grande réputation au temps d'Aristote.

vaise, comme elle l'est dans les vers, dans les crabes et dans tant d'autres animaux inférieurs ; et cependant, cela ne suffit pas pour qu'on dise de la nature qu'elle est une mauvaise chose. § 14. Tout de même encore, il y a des sciences fort peu relevées : et, par exemple, toutes celles des manœuvres ; et pourtant la science n'est pas mauvaise pour cela. Tout au contraire la science et la nature sont génériquement bonnes ; car, de même que le mérite d'un statuaire doit être jugé non pas sur les œuvres qu'il a manquées et où il a mal fait, mais sur les œuvres où il a réussi, de même, ni la science, ni la nature, ni les choses en général ne doivent être appréciées d'après les mauvais résultats qu'elles produisent, mais d'après les bons. § 15. Comme elles, le plaisir est bon génériquement, bien que nous ne nous cachions pas qu'il y ait des plaisirs mauvais. Les natures des êtres animés sont très-diverses ; elles sont bonnes et mauvaises : et, par exemple, celle de l'homme est bonne, celle du loup ou de tel autre animal féroce est mauvaise. De même encore la nature du cheval, de l'homme, de l'âne et du chien sont essentiellement différentes. § 16. Mais si le plaisir est le retour d'un état contre nature à l'état naturel pour un être quelconque, il s'en suit que ce qui plaira le plus à une mauvaise nature sera aussi un mauvais plaisir. L'homme et le cheval n'ont pas le même plaisir, non plus que les autres êtres ; et puisque

§ 14. *Appréciées d'après les mauvais résultats.* Grand principe, dont Aristote a fait un fréquent et excellent usage.

§ 15. *Le plaisir est bon génériquement.* On peut accorder cela ; mais tout dépend alors de la mesure dans laquelle le plaisir est pris, quand, d'ailleurs, c'est un plaisir permis par la raison.

§ 16. *Est le retour... à l'état naturel.* Voir un peu plus haut dans ce

les natures sont différentes, les plaisirs ne le sont pas moins qu'elles. Le plaisir est un retour, disait-on, et ce retour replace l'être dans sa nature primitive. Par suite, l'état ordinaire d'une mauvaise nature est un état mauvais, de même que l'état ordinaire d'une bonne nature est un bon état. § 17. Mais quand on dit que le plaisir n'est pas bon, on fait comme les hommes qui, ne sachant pas au juste ce qu'est le nectar, croient que les Dieux boivent du vin, parce qu'il n'y a pas selon eux de boisson plus agréable que le vin. C'est là un effet de l'ignorance; et c'est commettre une erreur toute pareille que de soutenir que tous les plaisirs sont des générations, et que le plaisir n'est pas un bien. Comme ils ne connaissent que les plaisirs du corps, et qu'ils voient bien que ces plaisirs sont en effet des générations, et ne sont pas bons, ils en concluent que le plaisir n'est pas bon d'une manière générale.

§ 18. Mais le plaisir peut avoir lieu, soit dans une nature qui se refait, soit dans une nature toute faite. C'est dans une nature qui se refait, par exemple, quand il résulte de la satisfaction d'un besoin; c'est dans une nature toute faite et bien assise, quand il résulte des sensations de la vue, de l'ouïe et d'autres sensations analogues. Mais les actes d'une nature régulière et toute faite,

chapitre, § 10. — *Le plaisir est un retour...* La pensée ne semble pas achevée. Dans une nature mauvaise, le retour à l'état naturel sera un retour au mal; dira-t-on encore que ce soit un plaisir?

§ 17. *Ils ne connaissent que les plaisirs du corps.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 13, une discussion spéciale sur ce point.

§ 18. *Mais le plaisir peut avoir lieu.* Répétition de ce qui a été dit un peu plus haut, § 10. Ce n'est pas le style d'Aristote.

sont évidemment supérieurs; car, les plaisirs, qu'on les prenne dans l'un ou l'autre sens, sont toujours des actes; et j'en conclus, sans hésitation, que les plaisirs de la vue, ceux de l'ouïe et ceux de l'intelligence sont les meilleurs, puisque les plaisirs du corps ne viennent que de l'assouvissement de nos besoins.

§ 19. On disait encore que le plaisir n'est pas un bien, attendu que ce qui est dans tous les êtres et commun à tous, ne saurait être un bien. Le plaisir, compris dans ce sens restrictif, pourrait s'appliquer plus justement encore à l'ambitieux et à l'ambition; car l'ambitieux est celui qui veut tout avoir pour lui seul, et par là surpasser le reste des hommes. Si donc le plaisir est véritablement le bien, il doit être, dans cette théorie, quelque chose d'analogue à l'égoïsme de l'ambitieux. § 20. Mais peut-être, est-ce tout le contraire; et peut-être le plaisir ne doit-il paraître un bien que parce que tous les êtres au monde le désirent. Dans la nature entière, il n'est pas un être qui ne désire le bien: et puisque tous désirent aussi le plaisir, il s'ensuit que le plaisir est génériquement bon.

§ 21. On avançait encore, en un sens opposé, que le plaisir n'est pas un bien, parce qu'il est trop souvent un

§ 19. *Commun à tous.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 11, § 14. — *A l'ambitieux et à l'ambition.* La pensée est assez obscure. Sans doute, l'auteur veut dire que, si l'on condamne le plaisir parce qu'il est commun à tous les êtres, il faudra du moins estimer le plaisir qui ne serait le partage que d'un seul individu. — *Dans cette théorie... à l'égoïsme de l'ambitieux.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis que ma traduction.

§ 20. *Dans la nature entière, il n'est pas un être...* Ceci contredit un peu ce qui a été dit plus haut sur les êtres mauvais qu'il était possible de trouver dans la nature, § 13.

§ 21. *On avançait encore.* Voir plus haut, § 3.

obstacle. Mais si l'on trouve que le plaisir soit un obstacle, c'est qu'on ne l'a pas assez bien étudié. Le plaisir qui résulte d'une chose qu'on a faite, n'est pas apparemment un obstacle pour faire cette chose. Mais j'avoue qu'un autre plaisir peut être un obstacle ; et que, par exemple, le plaisir qui vient de l'ivresse soit un obstacle qui empêche d'agir. § 22. Mais, à ce point de vue, la science pourrait tout aussi bien être un obstacle à la science ; car il n'est pas possible, si l'on a deux sciences, d'agir par toutes deux en un seul et même moment. Mais, pourquoi la science ne serait-elle pas un bien, si elle produit le plaisir spécial qui résulte de la science? Dans ce cas, sera-t-elle un obstacle? Ou bien, loin d'en être un, ne poussera-t-elle pas toujours à faire davantage? § 23. Le plaisir qui vient de l'action même qu'on fait, nous excite d'autant plus à agir : et, par exemple, il portera l'homme vertueux à faire des actes de vertu, et à les faire avec un charme toujours nouveau. Ne sera-t-il pas même beaucoup plus vif encore au moment de l'acte qui l'accompagne? Quand on agit avec plaisir, on est vertueux ; et l'on cesse de l'être, si l'on ne fait le bien qu'avec douleur. La douleur ne se rencontre que dans les choses qu'on fait par nécessité ; et si l'on éprouve de la douleur à bien faire, c'est qu'on le fait par une nécessité qui vous y force. Mais, dès qu'on agit par nécessité, il n'y a plus de vertu. § 24. C'est qu'il n'est pas possible de faire des actes de vertu sans éprouver, ou

§ 22. *La science pourrait tout aussi bien...* La comparaison n'est pas exacte ; et il y a des plaisirs qui, en troublant la raison de l'homme, sont un obstacle au bien et à la vertu, sans être un obstacle à d'autres plaisirs.

§ 23. *Nous excite d'autant plus a*

de la peine, ou du plaisir. Il n'y a pas ici de milieu. Et pourquoi? C'est que la vertu suppose toujours un sentiment, une passion quelconque; et la passion ne peut consister que dans la peine ou le plaisir; elle ne peut jamais être entre les deux. Ainsi évidemment, la vertu est toujours accompagnée, ou de peine, ou de plaisir. Si donc, je le répète, quand on fait le bien, on le fait avec douleur, on n'est pas vertueux; et par conséquent, la vertu n'est jamais accompagnée de douleur; et si elle n'est pas accompagnée de douleur, elle l'est toujours de plaisir. § 25. Ainsi donc, loin que le plaisir soit un obstacle à l'action, il est au contraire une incitation à agir; et d'une manière générale, l'action ne peut se produire sans le plaisir, qui en est la suite et le résultat particulier.

§ 26. On prétendait en outre que le plaisir n'était jamais produit par la science. Mais, c'est une nouvelle erreur; car les ouvriers qui préparent les repas, les couronnes de fleurs, les parfums, sont des agents de plaisirs. Il est vrai que les sciences n'ont pas ordinairement le plaisir pour but et pour fin; mais elles agissent toujours avec le plaisir et jamais sans le plaisir. Et par conséquent, on peut dire que la science aussi produit le plaisir. § 27.

agir. Observation très-vraie et très-profonde dont Aristote a fait usage plus d'une fois.

§ 24. *Et pourquoi*. Tournure déclamatoire qui se répète assez souvent dans ce traité, et que j'ai déjà signalée.

§ 25. *L'action ne peut se produire sans le plaisir*. Voir le développement de cette théorie délicate et vraie, dans la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 4 et 5.

§ 26. *On prétendait en outre*. Il serait difficile de dire à qui cette doctrine doit être attribuée. — *Les ouvriers qui préparent les repas*. Exemple étrange, et assez mal choisi. — *Sont des agents de plaisirs*. Il faut ajouter : « qui disposent ces plaisirs savamment ». — *La science aussi pro-*

On disait encore, dans une autre objection, que le plaisir n'est pas le bien suprême. Mais on peut étendre ce raisonnement; et grâce à lui, on en arriverait tout aussi bien à supprimer toutes les autres vertus une à une. Ainsi, le courage n'est pas le bien suprême; est-ce à dire pour cela que le courage n'est pas un bien? Mais n'est-ce pas là une absurdité? Même réponse pour toutes les autres vertus; et par conséquent, le plaisir ne cesse pas d'être un bien, parce qu'il n'est pas le bien suprême.

§ 28. En passant à un autre sujet, on pourrait soulever sur les vertus une question que voici. La raison domine par fois les passions, ainsi que nous l'avons dit pour la tempérance; par fois aussi, c'est l'ivresse et les passions qui dominent la raison, comme dans le cas de l'intempérance qui ne sait pas se maîtriser. Puis donc que la partie irrationnelle de l'âme, atteinte par le vice, peut l'emporter sur la raison, qui reste d'ailleurs en bon état, et c'est là le cas de l'intempérant, on peut demander si, à son tour, la raison devenue pareillement mauvaise, ne peut pas dominer les passions, qui seront dans tout leur développement régulier, et qui auront leur vertu propre

duit le plaisir. La science produit bien plutôt ce plaisir noble et relevé dont on parlait antérieurement, § 22; mais l'auteur veut dire sans doute qu'il y a une science du plaisir, possible comme toutes les autres sciences.

§ 27. *On disait encore.* Ceci s'adresse tout à la fois à Platon, et à l'école d'Antisthène. Socrate et son disciple ont cent fois combattu ce honteux système, à savoir que le plaisir pût être le but de la vie humaine.

§ 28. *En passant à un autre sujet.* L'auteur s'aperçoit lui-même qu'il aborde un sujet tout différent qui ne tient ni à ce qui précède, ni à ce qui suit. Si je n'ai pas fait ici un nouveau chapitre, c'est pour me conformer à toutes les éditions; et aussi, pour faire comprendre quelle espèce de désordre présente ce traité. — *Ainsi*

et spéciale. Si l'on admet que ce renversement des choses est possible, il en résultera que l'on peut faire de la vertu un détestable usage. Si l'on n'a, en effet, qu'une raison mauvaise et vicieuse, du moment qu'on usera de la vertu, on en usera mal. Mais, c'est là, ce me semble, une absurdité insoutenable. § 29. Il nous sera bien facile de répondre à cette question, et de la résoudre, d'après les principes que nous avons exposés plus haut sur la vertu. Ainsi, nous avons dit que la vraie condition de la vertu, c'est que la raison bien organisée soit d'accord avec les passions, qui gardent leur vertu spéciale; et que, réciproquement, les passions soient d'accord avec la raison. Dans cette heureuse disposition, la raison et les passions seront en complète harmonie; la raison commandera toujours ce qu'il y a de mieux à faire; et les passions, régulièrement organisées, seront toujours prêtes à exécuter, sans la moindre peine, ce que la raison leur ordonne. § 30. Si la raison est vicieuse et mal disposée, et que de leur côté les passions soient ce qu'elles doivent être, il n'y aura pas de vertu, parce qu'il y manquera la raison, et que la véritable vertu se compose de ces deux éléments. Il ne sera donc pas possible d'user mal de la vertu, ainsi qu'on le disait. Absolument parlant, la raison n'est pas, comme d'autres philosophes le prétendent, le principe et le guide de la

que nous l'avons dit. Voir plus haut dans ce livre, ch. 8, § 18. — *Une absurdité insoutenable.* Il est dès lors assez singulier que l'auteur s'arrête à cette question, qu'il juge lui-même d'une manière si sévère.

§ 29. *Exposés plus haut sur la vertu.* Voir livre I, ch. 9, § 4, et suiv. — *Nous avons dit.* Ceci est plutôt un résumé général qu'une citation textuelle des doctrines antérieures.

§ 30. *Comme d'autres philosophes le prétendent.* Sans doute Platon et

vertu; ce sont bien plutôt les passions. Il faut que la nature mette d'abord en nous une sorte de force irrationnelle qui nous pousse au bien, et c'est aussi ce qui est; puis ensuite, vient la raison qui donne en dernier lieu son suffrage, et qui juge les choses. § 31. C'est bien là ce qu'on peut observer dans les enfants, et dans les êtres qui sont privés de raison. Il y a tout d'abord chez eux les élans instinctifs des passions vers le bien, sans aucune intervention de la raison; puis, la raison arrive plus tard; et donnant son vote approbatif dans le sens des passions, elle pousse l'être à faire définitivement le bien. Mais si l'on part de la raison comme principe pour aller au bien, très-souvent les passions, en désaccord avec elle, ne la suivent pas; et même, elles lui sont toutes contraires. J'en conclus donc que la passion régulière et bien organisée est le principe qui nous mène à la vertu plutôt que la raison.

son école. — *Ce sont bien plutôt les passions.* Ce n'est pas à dire que ce sont les passions toutes seules; et toute cette discussion aboutit à cette conséquence que la nature pousse l'homme instinctivement au bien, avant que sa raison ne l'y conduise et ne l'y attache. On a déjà vu cette doctrine dans la Morale à Nicomaque, au début du livre I, ch. 1.

§ 31. *Les élans instinctifs... vers le bien.* C'est se faire une grande et juste idée de la nature humaine. — *Son vote approbatif.* Ou désapprobatif. — *La passion régulière et bien organisée.* Et dès lors, conforme à la raison, qui n'a plus qu'à l'approuver et non à la combattre.

CHAPITRE X.

De la fortune ou prospérité. Cette question se rattache à celle du bonheur. — Définition de la fortune, qui se confond avec le hasard; elle est complétement distincte de l'intelligence, de la raison, et de la science; elle n'est pas l'œuvre de Dieu ni l'effet de sa bienveillance; c'est l'effet d'une nature privée de raison. — La fortune cependant contribue au bonheur, parce que c'est elle qui dispose des biens extérieurs.

§ 1. La suite naturelle de tout ce qui précède, c'est de parler aussi de la fortune, puisque nous traitons du bonheur. On croit très-généralement que la vie heureuse est la vie fortunée, ou du moins qu'il n'y a pas de vie heureuse sans la fortune. Peut-être n'a-t-on pas tout à fait tort; car, sans les biens extérieurs, dont la fortune dispose souverainement, on ne saurait être complètement heureux. Ainsi, nous ferons bien de parler de la fortune et d'expliquer d'une manière générale ce que c'est que l'homme fortuné, à quelles conditions on est fortuné, et quels sont les biens requis pour l'être.

Ch. X. La Morale à Nicomaque n'a rien qui corresponde à cette théorie de la fortune; dans la Morale à Eudème, elle ne vient qu'après celle de l'amitié, livre VII, ch. 14.

§ 1. *La suite naturelle de ce qui précède.* Ceci est vrai relativement aux théories antérieures, si l'on en excepte la fin du chapitre qui précède immédiatement celui-ci. — *Sans les biens extérieurs.* C'est bien là la doctrine d'Aristote. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 14. — *La vie heureuse est la vie fortunée.* Cette opposition n'est pas aussi marquée dans notre langue qu'elle l'est en grec. — *Dont la fortune dispose souverainement.* Ceci

§ 2. Au premier coup d'œil, on pourrait être assez embarrassé pour se décider sur ce sujet en l'abordant. En effet, on ne peut pas dire que la fortune ressemble à la nature; car toujours la nature, pour une chose dont elle est cause, fait cette chose de la même façon; ou du moins, elle la fait de la même façon dans le plus grand nombre des cas. Tout au contraire, jamais la fortune ne fait les choses de la même manière; elle les fait sans aucun ordre et comme cela se trouve. Et voilà comment on dit que c'est dans les choses de ce genre que consiste le hasard ou la fortune. La fortune ne peut pas non plus se confondre avec l'intelligence, ni avec la droite raison; car là encore, la régularité n'éclate pas moins que dans la nature; les choses y sont éternellement de même; et la fortune, le hasard ne s'y rencontre point. Aussi, là où il y a le plus de raison et d'intelligence, là il y a le moins de hasard; et là où il y a le plus de hasard, là il y a le moins d'intelligence. § 3. Mais la bonne fortune est-elle donc l'effet de la bienveillance ou du soin des Dieux? Ou bien, n'est-ce pas là encore une idée fausse? Dieu est à nos yeux le dispensateur souverain des biens et des maux, répartis selon qu'on les mérite. Mais la fortune et toutes les choses

n'est pas tout à fait exact, en ce que l'homme peut beaucoup contribuer personnellement à sa fortune.

§ 2. *Que la fortune ressemble à la nature.* Il faut se rappeler, dans tout ce qui va suivre, qu'en grec c'est un seul et même mot qui exprime la fortune et le hasard, et que, par conséquent, ces deux idées s'y confondent très-souvent. — *Jamais la fortune ne fait les choses.* Ici la fortune signifie le hasard. — *La fortune, le hasard.* J'ai dû mettre les deux mots pour que la pensée restât juste, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul dans le texte.

§ 3. *L'effet de la bienveillance... des Dieux.* L'exemple de la vie suffit à montrer qu'il n'en peut pas être ainsi. La richesse et la prospérité

qui viennent de la fortune, ne sont véritablement réparties qu'au hasard. Si donc nous attribuons à Dieu ce désordre, nous en ferons un très-mauvais juge, ou du moins, un juge fort peu équitable ; et c'est là un rôle qui ne convient pas à la majesté divine.

§ 4. Mais, en dehors des choses que nous venons d'indiquer, on ne saurait où placer la fortune ; et par conséquent, elle doit être évidemment l'une quelconque de ces choses. L'intelligence, la raison et la science lui sont, à mon avis, tout à fait étrangères. D'autre part, il n'est pas possible que le soin et la faveur de Dieu soient la source de la prospérité et de la fortune, puisque souvent la fortune appartient tout aussi bien aux méchants, et qu'il est peu probable que Dieu s'occupe des méchants avec tant de sollicitude. § 5. Reste donc la nature, qui doit nous paraître l'origine la plus vraisemblable et la plus simple de la fortune. La prospérité et la fortune consistent dans des choses qui ne dépendent pas de nous, dont nous ne sommes pas les maîtres, et que nous ne pouvons pas faire à notre gré. Aussi, ne dira-t-on jamais de l'homme juste, en tant que juste qu'il est favorisé de la fortune, pas plus qu'on ne le dit de l'homme courageux, ni de quiconque montre de la vertu en quelque genre que ce soit ; car ce sont là des choses qu'il dépend de nous d'avoir ou de n'avoir pas. Mais il est des choses où nous appliquerons

sont trop souvent attribuées à qui les mérite peu. — *Si nous attribuons à Dieu ce désordre.* Idée vraie et toute Platonicienne.

§ 4. *Des choses que nous venons d'indiquer.* La nature, l'intelligence et Dieu.

§ 5. *Reste donc la nature.* Cette solution n'est pas la plus mauvaise qu'on puisse donner ; et l'origine du

plus proprement ce mot de bonne fortune ; et nous pourrons dire de l'homme qui a une naissance illustre, et en général de celui qui reçoit des biens qui ne dépendent pas de lui, que la fortune l'a favorisé. § 6. Cependant, ce n'est pas même encore en cela qu'on pourrait dire proprement qu'il y a faveur de la fortune. Ce mot de fortuné, d'heureux, peut se prendre dans bien des sens ; et, par exemple, celui à qui il est arrivé de faire quelque chose de bien, en faisant tout le contraire de ce qu'il voulait, peut passer pour un homme heureux, pour un homme favorisé de la fortune. On peut encore appeler heureux celui qui, devant selon toute raison subir un dommage, a fait cependant un profit. § 7. Ainsi, il faut entendre que c'est une faveur de la fortune, quand on obtient quelque bien sur lequel on ne pouvait pas raisonnablement compter ; ou qu'on n'essuie pas un mal qu'on devait raisonnablement subir. Du reste, ce mot de faveur de la fortune s'appliquera plus spécialement à l'acquisition d'un bien ; car obtenir un bien paraît un bonheur en soi, tandis que ne pas éprouver de mal n'est qu'un bonheur indirect et accidentel.

§ 8. Ainsi donc, la prospérité, la fortune est en quelque

hasard présente toujours une bien grande difficulté. — *La prospérité et la fortune.* Dépendent en partie de nous et de notre conduite. — *Une naissance illustre.... des biens qui ne dépendent pas de lui.* La beauté, l'opulence. Ce sont là en effet des biens dont la fortune seule dispose ; mais ce ne sont pas les plus précieux.

§ 6. *Ce n'est pas même encore.* Ce sont là certainement des faveurs de la fortune ; mais il est vrai qu'on peut restreindre encore cette idée ; et les exemples qu'on cite plus bas relèvent très-particulièrement du hasard.

§ 7. *Indirect et accidentel.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

sorte une nature privée de raison. L'homme que favorise la fortune est celui qui se porte sans une raison suffisamment éclairée à la recherche des biens, et les rencontre. Son succès ne peut être attribué qu'à la nature, puisque c'est la nature qui a placé dans notre âme cette force aveugle qui nous porte, sans l'intervention de la raison, vers tout ce qui doit nous faire du bien. § 9. Que si l'on demande à l'homme qui a si bien réussi : « Pourquoi vous a-t-il paru convenable de faire comme vous avez fait ? — Je n'en sais rien, répondra-t-il ; c'est que cela m'a convenu comme cela. » Il est absolument comme les gens possédés d'enthousiasme ; ils sont emportés par le sentiment qui les domine, et ils sont poussés, sans être guidés par la raison, à faire ce qu'ils font.

§ 10. Nous ne pouvons pas du reste donner à la fortune un nom qui lui soit propre et spécial, bien que nous l'appelions souvent une cause. Mais la cause est tout autre chose que le nom qu'on lui donne. En effet, la cause et ce dont elle est cause sont des choses très-distinctes ; et l'on peut encore appeler la fortune une cause, indépendamment de cette force toute instinctive qui nous fait acquérir les biens que nous désirons ; par exemple, c'est la cause qui fait qu'on ne subit pas de mal dans un certain cas, ou qu'on reçoit du bien dans un cas où l'on ne devait pas s'y attendre. § 11. Ainsi donc, la fortune, la pros-

§ 8. *Une nature privée de raison.* On voit en quel sens restreint est pris ici le mot de nature. La suite l'explique.

§ 9. *Les gens possédés d'enthousiasme.* Ce serait alors faire remonter indirectement la fortune jusqu'à Dieu.

§ 10. *Appeler la fortune une cause.* C'est très-spécialement le hasard, plutôt encore que la fortune, puisqu'on peut supposer que dans celle-ci

périté ainsi comprise est différente de l'autre, en ce qu'elle semble ne résulter que d'une interversion des choses, et qu'elle est un bonheur indirect et accidentel. Mais si l'on veut encore appeler cela une faveur de la fortune, on ne peut nier toutefois qu'il n'y ait un élément plus spécial de bonheur dans cette autre fortune, où l'individu porte en lui-même le principe de cette force qui lui fait acquérir les biens qu'il souhaite.

§ 12. En résumé, comme il n'y a pas de bonheur sans les biens extérieurs, et que ces biens-là ne viennent que de la faveur de la fortune, ainsi que nous venons de le dire, il faut reconnaître que la fortune contribue pour sa part au bonheur. Voilà ce que nous avions à dire de la fortune et de la prospérité.

l'homme a encore une part. Dans le hasard, il n'en a absolument aucune.

§ 11. *Différente de l'autre.* Cette autre fortune est celle où l'homme, guidé par son instinct, contribue encore dans une mesure quelconque au bonheur qui lui arrive.

§ 12. *Que de la faveur de la fortune.* C'est trop dire ; ou du moins, si la fortune les ôte souverainement, l'industrie de l'homme peut les conquérir de nouveau; et sa prudence les conserve mieux. — *Ainsi que nous venons de le dire.* Un peu plus haut, § 5. — *Pour sa part au bonheur.* L'action de la fortune, ainsi restreinte, est incontestable. Mais si les biens extérieurs sont indispensables au bonheur, il faut ajouter que c'est au bonheur aussi complet que l'homme peut l'espérer dans cette vie ; car le bonheur peut exister sans eux ; souvent même, ils y font obstacle, si le bonheur consiste surtout dans la vertu. Le sage sait se passer de ces biens-là.

CHAPITRE XI.

Résumé des théories particulières sur chacune des vertus spéciales. — L'honnêteté unie à la bonté, la beauté morale, est la définition générale de toutes les vertus. Portrait de l'homme vertueux, honnête et bon ; il sait user de tous les biens sans jamais abuser d'aucun.

§ 1. Après avoir fait l'analyse de chaque vertu en particulier, il ne nous reste plus qu'à résumer tous ces détails pour présenter le portrait de la vertu dans son ensemble et sa généralité. § 2. Nous ne désapprouvons pas l'expression, composée de deux mots dans la langue grecque, par laquelle on désigne le caractère de l'homme complétement vertueux : l'honnêteté unie à la bonté, la beauté morale ; car on dit d'un homme qu'il est honnête et bon, pour exprimer qu'il est d'une vertu accomplie. Du reste, cette expression générale d'honnête et bon peut s'appliquer à la vertu dans toutes ses nuances, à la justice, au courage, à la sagesse, en un mot, à toutes les vertus sans exception.

Ch. XI. Rien de correspondant dans la Morale à Nicomaque ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 15.

§ 1. *Après avoir fait l'analyse.* Ceci se retrouve, presque textuellement, au début du chapitre quinzième et dernier du livre VII de la Morale à Eudème.

§ 2. *Composée de deux mots dans la langue grecque.* J'ai ajouté tout ceci, parce que notre langue n'a pas un équivalent du composé grec. — *L'honnêteté unie à la bonté.* Cette idée est exprimée dans le texte par un seul mot, qui renferme de plus l'idée de beauté, que je n'ai pu rendre qu'en ajoutant les mots suivants : « *La beauté morale.* »

§ 3. Mais, en divisant le mot dans les deux éléments dont il est formé, nous disons qu'il y a des choses qui sont spécialement honnêtes, et d'autres qui sont spécialement bonnes et belles. Parmi les choses bonnes, il y en a qui le sont d'une manière absolue, et d'autres qui ne le sont pas absolument. Les choses honnêtes et belles sont, par exemple, les vertus et tous les actes que la vertu inspire. Les choses bonnes, les biens sont le pouvoir, la richesse, la gloire, les honneurs et les autres avantages analogues. Ainsi donc, l'homme honnête et bon est celui pour qui les biens absolus sont les biens qu'il poursuit, et pour qui les choses absolument belles sont les belles choses qu'il tâche de faire. § 4. Voilà l'homme honnête et bon; voilà la beauté morale. Mais l'homme pour qui les biens absolus ne sont pas des biens, n'est pas honnête et bon; pas plus que celui-là n'est en santé, pour qui les choses saines, absolument parlant, ne sont pas saines. Si la fortune et le pouvoir, venant à tomber entre les mains d'un homme, ne lui sont que nuisibles, il ne doit pas les désirer; car il ne doit souhaiter que les biens qui ne peuvent pas lui nuire. § 5. Mais l'homme qui est organisé de telle façon qu'il fait bien de refuser pour lui-même la possession de quelques-uns de ces biens, n'est pas ce que nous appelons honnête et bon. Il n'y a de véritablement honnête et bon que celui pour qui tous les vrais biens

§ 3. *En divisant le mot dans les deux éléments...* Le texte est moins précis.

§ 4. *Voilà la beauté morale.* J'ai ajouté ces mots.

Peut-être ce chapitre devrait-il terminer la Grande Morale comme les théories correspondantes terminent la Morale à Eudème; mais alors il faudrait le déplacer et le renvoyer après la théorie de l'amitié. Voir la Dissertation préliminaire.

restent des biens, et qui n'est pas corrompu par eux, comme les hommes le sont trop souvent par la richesse et par le pouvoir.

CHAPITRE XII.

Retour sur quelques théories antérieures. Définition nouvelle de la droite raison. — La règle des passions, c'est qu'elles concourent à l'activité de la raison, loin d'y faire obstacle. — La science morale, non plus qu'aucune autre science, n'assure la possession directe de son objet propre. Elle donne seulement la faculté de se le procurer; et l'objet de la science morale, c'est le bonheur, qui dépend essentiellement de l'usage personnel qu'on fait des choses.

§ 1. On a déjà vu plus haut ce que c'est qu'agir conformément aux vertus; mais cette théorie n'a pas été suffisamment développée. En effet, nous avons dit que c'est se conduire suivant la droite raison; mais il est possible que, ne sachant pas au juste ce qu'on doit entendre par là, on demande ce que c'est que de se conformer à la droite raison, et en quoi consiste la droite raison qu'on recom-

Ch. XII. Rien de correspondant ni dans la Morale à Nicomaque, ni dans la Morale à Eudème.

§ 1. *On a déja vu plus haut.* Voir livre I, ch. 5, § 2, et suivants. — *Cette théorie n'a pas été suffisamment développée.* Ceci est une sorte d'excuse pour cette digression et ce hors d'œuvre. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 3, et les notes sur ce dernier passage. Voir la morale à Nicomaque, liv. VI, chap. 7.

mande. § 2. Agir suivant la droite raison, c'est agir de façon que la partie irrationnelle de l'âme n'empêche pas la partie raisonnable d'accomplir l'acte qui lui est propre; alors l'action qu'on fait est conforme à la droite raison. Nous avons dans notre âme une partie qui est moins bonne, et une autre partie qui est meilleure. Or, le pire est toujours fait en vue du meilleur, comme, dans l'association de l'âme et du corps, le corps est fait pour l'âme; et nous disons que le corps est en bon état quand il n'est pas un obstacle à l'âme, et qu'au contraire il contribue et concourt à lui faire accomplir l'acte qui lui est propre; car le pire, je le répète, est fait en vue du meilleur; et il est destiné à agir de concert avec lui. § 3. Lors donc que les passions n'empêchent pas l'intelligence d'accomplir sa fonction spéciale, les choses se passent suivant la droite raison. — « Oui, sans doute, cela est vrai, pourrait-on » dire. Mais comment doivent être les passions pour ne » pas faire obstacle à l'âme? et dans quel moment sont- » elles ainsi disposées? Voilà ce que je ne sais pas. » § 4. J'avoue que la chose n'est pas facile à dire. Mais le rôle du médecin ne va pas non plus au-delà. Quand il ordonne de la tisane à un malade qui a la fièvre, et qu'un disciple lui dit : « Mais comment est-ce que je sentirai » qu'un malade a la fièvre? — Lorsque vous verrez qu'il » est pâle, répond-il. — Mais comment verrai-je qu'il est » pâle? » — Que le médecin comprenne alors qu'il ne peut

§ 2. *La partie irrationnelle de l'ame.* Voir plus haut livre I, ch. 4, à la fin; et ch. 5, § 2, et suiv.

§ 3. *Pourrait-on dire.* Ces formes de dialogue ne sont guère dans les habitudes d'Aristote.

§ 4. *Et qu'un disciple lui dit :* Même remarque.

pas aller plus loin, et qu'il réponde : « Si vous n'avez » pas à part vous le sentiment et la perception de ces » choses, je n'y puis rien faire. » § 5. Le même dialogue peut exactement s'appliquer dans une foule de circonstances semblables ; et c'est absolument ainsi qu'on peut acquérir la connaissance des passions ; il faut soi-même contribuer pour sa part à les observer en les sentant. § 6. On peut encore se poser une autre question, et demander aussi : « Mais quand je saurai cela, en effet serai-je » heureux ? » C'est là du moins en général ce qu'on croit ; mais c'est une erreur. Il n'y a pas une seule science qui donne non plus à celui qui la possède l'usage et la pratique actuelle et effective de son objet particulier ; elle ne lui donne que la faculté de s'en servir. Ici non plus, savoir ces choses n'en donne pas l'usage, puisque le bonheur, avons-nous dit, est un acte. Cela n'en donne que la simple faculté ; et le bonheur ne consiste pas à connaître de quels éléments le bonheur se compose ; il consiste seulement à se servir de ces éléments.

§ 7. Mais ce n'est pas le but du présent traité d'enseigner l'usage et la pratique de ces choses ; et encore une fois, aucune autre science, pas plus que celle-ci, ne donne l'usage direct des choses ; elle ne donne jamais que la faculté d'en user.

§ 5. *Le même dialogue.* Le texte dit simplement : « le même raisonnement. »

§ 6. *Et demander aussi.* La question paraît un peu naïve. — *La pratique actuelle et effective.* Le texte dit simplement : « l'acte ». — *Avons-nous dit.* Plus haut, livre I, ch. 4, § 6.

§ 7. *L'usage et la pratique de ces choses.* Dans la Morale à Nicomaque au contraire, le but que se propose Aristote est tout pratique, livre I, ch. 3, § 13; et livre X, ch. 10, § 7,

CHAPITRE XIII.

De l'amitié. — Enumération des questions diverses que ce sujet a soulevées. Définition préliminaire de l'amitié. Citations d'Empédocle. — Elle ne peut exister qu'entre les êtres qui peuvent se rendre une affection réciproque. L'homme de bien peut-il être l'ami du méchant? — Rapports et différences des trois espèces d'amitiés, par vertu, par intérêt, par plaisir. La première espèce d'amitié est la seule durable. — Des mauvais amis : citation d'Euripide. Le plus souvent on ne doit s'en prendre qu'à soi des mécomptes qu'on éprouve en amitié. — L'amitié peut également naître entre des êtres égaux et des êtres inégaux : citation d'Euripide. En général le supérieur se laisse aimer par l'inférieur plus qu'il ne l'aime. — Peut-on s'aimer soi-même? Discussion de cette question. — L'amitié consiste souvent dans l'égalité proportionnelle.

§ 1. Par-dessus toutes les théories précédentes, et pour les compléter, il semble nécessaire de parler de l'amitié, et de dire ce qu'elle est, en quoi elle consiste et à quoi elle s'applique. Comme nous voyons qu'on peut la ressentir pendant toute la vie, qu'elle peut subsister en tout temps, et toujours être un bien, il faut la considérer comme une annexe du bonheur. § 2. Nous ferons peut-

bien qu'il ne se dissimule pas l'impuissance des théories.

Ch. XIII. Morale à Nicomaque, livres VIII et IX tout entiers; Morale à Eudème, livre VII, id.

§ 1. *Comme une annexe du bonheur.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote regarde l'amitié comme une vertu, ou du moins comme toujours accompagnée de la

être mieux d'indiquer d'abord les questions et les recherches dont l'amitié peut être l'objet. Voici une première question : L'amitié n'existe-t-elle qu'entre des êtres semblables, comme cela semble en effet, et comme on le dit souvent ? « Le geai, selon le proverbe, recherche le » geai, son pareil !

» Et ce qui se ressemble, un Dieu toujours l'assemble. »

On cite encore, à propos d'une chienne qui allait toujours dormir sur la même écuelle, la réponse d'Empédocle : « Pourquoi, demandait-on, cette chienne va-t-elle dormir » toujours sur son écuelle ? — C'est, dit-il, parce que cette » chienne a quelque ressemblance de couleur avec son » écuelle, » voulant indiquer par là que l'habitude de cet animal ne venait que de la ressemblance.

§ 3. D'autres soutiennent tout à l'inverse que l'amitié se forme surtout entre les êtres contraires. Ainsi, disent-ils, la terre aime la pluie quand le sol est sec ; et le contraire veut être l'ami de son contraire. L'amitié, ajoute-t-on, ne peut même pas avoir lieu entre les semblables ; car le semblable évidemment n'a pas besoin de son semblable. On fait encore d'autres raisonnements de ce genre, que je passe sous silence. § 4. Autre question :

vertu; et c'est à ce titre qu'il l'étudie, sans nier d'ailleurs qu'elle ne contribue au bonheur.

§ 2. *Entre des êtres semblables.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6; Morale à Eudème, livre VII, ch. 1. — *Et ce qui se ressemble...* On ne sait à quel poëte appartient ce vers. — *A propos d'une chienne.* Le même détail est rapporté dans la Morale à Eudème, avec l'explication d'Empédocle. Dans la Morale à Nicomaque, Aristote lui attribue seulement cette théorie que le semblable recherche le semblable.

§ 3. *La terre aime la pluie.* Cette

Est-il difficile, ou bien est-il facile de devenir amis? Les flatteurs qui se familiarisent si vite, ne sont pas des amis; ils n'en ont que l'apparence. § 5. On demande encore si l'homme vertueux peut être ou s'il ne peut pas être l'ami du méchant, l'amitié ne pouvant s'appuyer que sur une solide confiance que le méchant n'inspire jamais. Le méchant peut-il être l'ami du méchant? Ou cette liaison est-elle également impossible?

§ 6. Pour bien répondre à ces questions, il est bon de préciser d'abord de quelle amitié nous entendons parler. Ainsi, parfois on s'imagine qu'il peut y avoir amitié, soit pour Dieu, soit même pour les choses inanimées. Mais c'est une erreur. Selon nous, il n'y a de véritable amitié que là où il peut y avoir réciprocité d'affection. Mais l'amitié, l'amour envers Dieu ne peut pas compter sur un retour, et il est absolument impossible qu'il y ait amitié. Ne serait-ce pas le comble de l'absurde de dire qu'on aime Jupiter? § 7. Il ne peut pas davantage y avoir une réciprocité d'amitié de la part des choses inanimées; et si l'on dit qu'on aime aussi certaines choses inanimées, c'est comme on aime le vin, par exemple, ou autre chose du même genre. Ainsi donc, nous n'étudions ici ni l'amitié ou l'amonr envers Dieu, ni l'amitié ou l'amour pour les choses inanimées; nous n'étudions que l'amitié pour les êtres animés; et encore parmi ces êtres, pour cenx qui

citation est extraite d'Euripide. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII. ch. 1, § 6.

§ 4. *Les flatteurs qui...* Ceci semble une réponse anticipée à la question qu'on vient de poser; plus loin, elle sera résolue d'une manière plus complète.

§ 6. *Réciprocité d'affection.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 2, § 4. Les théories sont pareilles de part et d'autre.

peuvent payer de retour l'affection qu'on leur montre. § 8. Si l'on voulait pousser plus loin l'analyse, et rechercher quel est le véritable objet de l'amour, nous pouvons dire sur le champ que ce n'est pas autre chose que le bien. Il est vrai que l'objet aimé et l'objet qu'on devrait aimer sont parfois fort différents, tout comme le sont aussi la chose qu'on veut et celle qu'on devrait vouloir. § 9. La chose qu'on veut, c'est d'une manière absolue, le bien; celle que chacun doit vouloir, c'est ce qui est bon pour lui en particulier. De même également, la chose qu'on aime, c'est le bien absolument parlant; celle qu'on doit aimer, c'est celle qu'on trouve un bien pour soi personnellement. Par conséquent, l'objet aimé est aussi l'objet qu'on doit aimer; mais l'objet qu'on doit aimer n'est pas toujours l'objet qu'on aime.

§ 10. Voilà précisément ce qui soulève la question de savoir si l'homme de bien peut être ou ne peut pas être l'ami du méchant. Le bien individuel est en quelque sorte enchaîné au bien absolu, tout comme l'objet qui doit être aimé est enchaîné à l'objet qu'on aime; et la suite et la conséquence du bien, c'est l'agréable et l'utile. § 11. Or, l'amitié existe entre les gens de bien, quand ils se rendent une mutuelle affection. Ils s'aiment entr'eux, en tant

§ 8. *Ce n'est pas autre chose que le bien.* Voir le début de la Morale à Nicomaque; Aristote a toujours maintenu ce grand principe.

§ 9. *La chose qu'on veut.* Distinctions subtiles et obscures; je ne suis pas certain de les avoir toujours bien saisies et bien rendues.

§ 10. *Voilà précisément.* On ne voit pas clairement le lien de ces deux idées. — *C'est l'agréable et l'utile.* C'est dans la Morale à Nicomaque qu'il faut lire ces grandes et belles théories, livre VIII, ch. 2, et suiv. Ici, sans être tout à fait défigurées, elles sont très-insuffisantes.

qu'ils sont aimables ; et ils sont aimables, en tant qu'ils sont bons. § 12. Ainsi donc, l'homme de bien, peut-on dire, ne sera pas l'ami du méchant. Pourtant il le sera, parce que l'utile et l'agréable étant les suites du bien, le méchant, s'il est agréable, est ami en tant qu'il est agréable; et s'il est utile, il est également ami en tant qu'utile. § 13. Mais je conviens qu'une amitié de ce genre ne reposera pas sur les vrais motifs qui doivent faire qu'on aime; il n'y a que le bien qui soit aimable ; et le méchant n'est pas vraiment aimable, quoiqu'il fasse. Mais il n'est aimé que dans le sens où il peut être aimé ; car on est bien loin de l'amitié parfaite, c'est-à-dire de celle qui unit les gens de bien, dans ces amitiés qui ne reposent que sur l'agréable et l'utile. § 14. Ainsi, l'homme qui n'aime qu'en vue de l'agréable, n'aime pas de cette amitié que le bien inspire, pas plus que celui qui n'aime qu'en vue de l'utile. § 15. Il faut dire pourtant que ces trois sortes d'amitiés qui s'attachent ou au bien, ou à l'agréable, ou à l'utile, si elles ne sont pas identiques, ne sont pas aussi éloignées qu'on pourrait le croire. Elles dépendent toutes trois en quelque sorte d'un même principe. C'est ainsi que nous disons, en employant un seul et même mot, de la

§ 12. *Pourtant il le sera.* Doctrine peu d'accord avec celles de la Morale à Nicomaque.

§ 13. *Que dans le sens où il peut être aimé.* Il ne peut jamais être estimé en aucune façon ni aimé d'une amitié véritable par l'homme de bien. — *On est bien loin de l'amitié parfaite.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 5, § 4.

§ 14. *Ne sont pas aussi éloignées.* Parce qu'il est possible qu'une d'entr'elles, c'est-à-dire l'amitié par vertu, réunisse les trois conditions.

§ 15. *D'un même principe.* L'affection, prise d'une manière toute générale. — *C'est ainsi que nous disons.* La comparaison est certainement mal choisie ; et je doute qu'en grec la forme en soit moins étrange

lancette qu'elle est médicale, d'un homme qu'il est médical, de la science qu'elle est médicale. Ces expressions, on le voit, ne se prennent pas toutes de la même façon ; la lancette, en tant qu'elle est un instrument utile à la médecine, est appelée médicale ; l'homme, en tant qu'il rend la santé, peut être appelé médical ou médecin ; et enfin, la science est appelée médicale, parce qu'elle est la cause et le principe de tout le reste. § 16. C'est également ainsi que ces liaisons, toutes différentes qu'elles sont entr'elles, sont appelées des amitiés, et celle des bons qui n'est contractée que sous l'influence du bien, et celle qui ne tient qu'à l'agréable, et celle qui ne vise qu'à l'utile. Elles ne sont pas davantage appelées d'un seul nom ; et elles ne sont pas identiquement les mêmes ; seulement, elles s'adressent à peu près aux mêmes choses et viennent des mêmes sources.

§ 17. Si l'on dit : « Mais celui qui n'est ami qu'en vue » de l'agréable, n'est pas vraiment ami de son prétendu » ami, puisqu'il n'est pas ami par l'influence seule du » bien. » Je réponds : Cet homme s'achemine vers l'amitié

qu'elle ne l'est dans notre langue. — *De la lancette qu'elle est médicale, d'un homme qu'il est médical.* Expressions singulières et que je n'ai pu modifier. Voir la Morale à Eudème, livre VII, ch. 2.

§ 16. *Elles ne sont pas appelées d'un même nom.* Il semble au contraire qu'elles portent toutes le même nom « d'amitiés » ; seulement on peut les distinguer entr'elles, parce que les motifs en sont très-différents. — *Et viennent des mêmes sources.* Ceci est très-contestable, ou plutôt, c'est tout à fait inexact. On ne peut jamais confondre la vertu avec l'intérêt, le bien avec l'agréable ni avec l'utile ; et la restriction même qu'y met l'auteur : « à peu près », ne suffit pas. Peut-être faut-il comprendre qu'elles viennent « des mêmes gens », si ce n'est des mêmes sources. Mais le texte ne se prête pas très-bien à cette interprétation.

§ 17. *Je réponds...* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Cet*

des gens de bien, qui se compose à la fois de tous ces éléments, le bon, l'agréable et l'utile. Il n'est pas encore ami suivant cette amitié-là ; il l'est seulement suivant celle du plaisir et de l'intérêt.

§ 18. Une autre question : L'homme vertueux sera-t-il ou ne sera-t-il pas l'ami de l'homme vertueux ? On répond négativement, parce que, dit-on, le semblable n'a pas besoin de son semblable. Mais cet argument ne concerne que l'amitié par intérêt, l'amitié de l'utile ; ceux qui ne se recherchent que parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre, ne sont liés que de l'amitié fondée sur l'utile. § 19. Mais la définition que nous avons donnée de l'amitié par intérêt, est tout autre que celle de l'amitié par vertu ou par plaisir. Les cœurs qui sont unis par la vertu sont bien plus amis que les autres ; car ils ont tous les biens à la fois le bon, l'agréable et l'utile.

§ 20. Mais, disait-on plus haut, l'homme de bien, s'il est l'ami de l'homme de bien, peut être aussi l'ami du méchant. Oui ; en tant que le méchant est agréable, le méchant est son ami. Et l'on ajoutait : le méchant peut être encore l'ami du méchant ; oui ; en tant que leur utilité réciproque se trouve dans cette liaison, les méchants sont amis entr'eux. On peut voir en effet bien des gens qui sont

homme s'achemine. Cette expression métaphorique est dans l'original.

§ 18. *L'homme vertueux.* Question inutile, parce que la solution en est de toute évidence. — *On répond négativement.* On ne sait à quels philosophes on peut attribuer cette singulière réponse.

§ 19. *Que nous avons donnée.* Implicitement ; car dans ce qui précède, on ne peut pas dire qu'il y ait une définition précise.

§ 20. *En tant que le méchant est agréable.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut. — *Un même intérêt ne rapproche des mé-*

amis pour leur utilité commune, parce qu'ils ont un même intérêt ; et rien n'empêche qu'nn même intérêt ne rapproche des méchants, tout méchants qn'ils sont. § 21. Mais l'amitié la plus solidement établie, la plus durable, la plus belle, est celle qui unit les gens vertueux ; et c'est tout simple qu'il en soit ainsi, puisqu'elle s'applique à la vertu et au bien. La vertu qui enfante cette amitié est inébranlable ; et par suite, cette noble amitié qu'elle produit, doit être inébranlable comme elle. L'utile au contraire n'est jamais le même ; et voilà pourquoi l'amitié qui se fonde sur l'utile n'est jamais stable, et qu'elle tombe avec l'utilité qui l'a fait naître. § 22. J'en pourrais dire autant de l'amitié que forme le plaisir. Ainsi, l'amitié qui unit les plus nobles cœurs, est celle qui se forme par la vertu ; l'amitié du vulgaire ne vient que de l'intérêt ; enfin celle du plaisir est l'amitié des gens grossiers et méprisables.

§ 23. Il arrive parfois qu'on s'indigne, et qu'on s'étonne de rencontrer de mauvais amis. Pourtant il n'y a rien là qui doive révolter la raison. Quand l'amitié n'a ponr principe que le plaisir ou l'utile, qui la forme, dès qne ces motifs viennent à disparaître, l'amitié ne doit pas leur survivre. § 24. Souvent, l'amitié demeure malgré ces dé-

chants. C'est vrai ; mais l'union des méchants est en général de courte durée.

§ 21. *L'utile n'est jamais le même.* Toutes ces idées, mille fois répétées depuis Aristote, se retrouvent dans la Morale à Nicomaque.

§ 22. *L'amitié du vulgaire ne vient que de l'intérêt.* Dans la Morale à Nicomaque, c'est surtout l'amilié des vieillards. — *Des gens grossiers et méprisables.* Ibid. C'est plutôt l'amitié des jeunes gens.

§ 23. *L'amitié ne doit pas leur survivre.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch 3, § 3 ; et ch. 4, § 2.

ceptions ; mais l'ami s'est mal conduit, et l'on s'emporte contre lui. Sa conduite cependant n'est pas aussi déraisonnable qu'on la suppose ; ce n'était pas par vertu que vous vous étiez lié avec lui; rien d'étonnant dès lors qu'il fasse des choses qui ne sont pas conformes à la vertu. L'indignation qu'on ressent n'est donc pas justifiée ; et tout en ne contractant au fond qu'une amitié de plaisir, on s'imagine bien à tort qu'on devrait avoir l'amitié de vertu. C'est tout simplement impossible ; car l'amitié du plaisir ou de l'intérêt s'inquiète assez pen de la vertu. On s'est lié par plaisir, et l'on cherche la vertu ; on se trompe. § 25. La vertu ne suit ni le plaisir ni l'intérêt, tandis que l'nn et l'autre suivent la vertu. On est dans une grave erreur si l'on ne croit pas que les gens de bien se soient mutuellement très-agréables. Les méchants, comme le dit Euripide, se plaisent bien les uns aux antres :

» Et le méchant toujours recherche le méchant. »

Mais encore nne fois, la vertn ne suit pas le plaisir ; c'est le plaisir au contraire qui suit la vertu.

§ 26. Le plaisir est-il, ou n'est-il pas nn élément nécessaire, outre la vertu, dans l'amitié des gens de bien ? Ce serait une absurdité de prétendre qu'il ne faut pas qu'il y ait du plaisir dans ces liaisons. Si vous ôtez aux gens de bien cet avantage de se plaire et d'être agréables les uns

§ 24. *L'indignation qu'on ressent.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 4, § 3.

§ 25. *Comme le dit Euripide.* Ce vers est du Bellérophon d'Euripide. Voir l'édition de Firmin Didot, p. 689. Il est cité deux fois dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 2, § 53; et ch. 5, § 4.

§ 26. *Le plaisir est-il ou n'est-il pas...* Il semble que cette question est déjà résolue par tout ce qui pré-

aux autres, ils seront forcés de chercher d'autres amis qui leur soient agréables pour se lier et vivre avec eux ; car pour l'intimité de la vie commune, il n'y a rien de si essentiel que de se plaire mutuellement. § 27. Il serait donc absurde de croire que les bons ne sont pas capables, plus que personne, de vivre intimement ensemble ; et comme on ne le peut sans y trouver du plaisir, il faut en conclure, à ce qu'il semble, que les gens de bien, plus que qui que ce soit, sont agréables les uns aux autres.

§ 28. On a vu que les amitiés se divisent en trois espèces, et l'on a élevé la question de savoir si, pour chacune d'elles, l'amitié consiste dans l'égalité ou dans l'inégalité. A notre avis, elle peut consister dans l'une et l'autre à la fois. Ainsi, l'amitié des bons ou l'amitié parfaite se produit par la ressemblance ; l'amitié de l'intérêt repose sur la dissemblance au contraire ; le pauvre est l'ami du riche parce qu'il a besoin des biens dont le riche abonde ; et le méchant devient l'ami du bon par le même motif ; comme il manque de vertu, il se fait l'ami de l'homme auprès de qui il espère en trouver §. 29. Ainsi,

cède. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 3, § 6. — *Se plaire mutuellement.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 4, § 1.

§ 27. *De vivre intimement ensemble.* Voir sur la vie commune, besoin et signe de la véritable amitié, la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 5, § 6.

§ 28. *On a vu.* Un peu plus haut dans ce chapitre, § 17. — *Dans l'égalité ou l'inégalité.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 7, § 3. — *Est l'ami du riche.* Ce n'est que de l'amitié par intérêt ; et tout inférieure qu'elle est, c'est encore celle qui est la plus fréquente. — *Auprès de qui il espère en trouver.* Ce n'est guère le sentiment habituel du méchant ; autrement, il se corrigerait. Ce qui est vrai, c'est que le méchant lui-même se sent attiré malgré lui vers l'honnête homme, et qu'il éprouve une sympathie involontaire.

l'amitié par intérêt se produit entre des êtres dissemblables ; et l'on pourrait appliquer à ceci le vers d'Euripide :

« La terre aime la pluie, alors que tout est sec ; »

et l'on dirait que l'amitié fondée sur l'intérêt se produit entre des êtres contraires, précisément à cause de leur dissemblance même. § 30. Car si l'on veut prendre pour exemple les choses les plus opposées, l'eau et le feu, on peut dire qu'elles sont utiles l'une à l'autre. Le feu, à ce qu'on prétend, périt et s'éteint, s'il n'a pas l'humidité qui lui prépare en quelque sorte sa nourriture ; mais en une quantité telle cependant qu'il puisse l'absorber. Si l'on vient à donner la prédominance à l'humidité, elle fait périr le feu, tandis que, si elle est en quantité convenable, elle lui sert en l'entretenant. Il est donc évident que, même entre les êtres les plus contraires, l'amitié peut se former par l'utilité dont ils sont les uns aux autres. § 31. Toutes les amitiés, qu'elles naissent d'ailleurs de l'égalité ou de l'inégalité, peuvent se ramener aux trois espèces qu'on a indiquées. Mais dans toutes ces liaisons, le désac-

§ 29. *Ce vers d'Euripide.* Il est déjà cité dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6. Voir la note sur ce passage, loc. laud.

§ 30. *Car si l'on veut prendre...* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote repousse avec raison, livre VIII, ch. 1, § 7, toutes ces comparaisons physiques, qui ne font rien à la question, et qui l'obscurcissent bien plutôt. L'exemple cité ici est fondé sur les notions fausses que les anciens se faisaient du phénomène de la combustion. Ces erreurs n'ont d'ailleurs aucune importance. — *Il est donc évident.* Il eût été plus concluant et plus simple d'en appeler à l'expérience même de la vie, qui prouve, à elle seule, combien cette assertion est vraie dans la plupart des cas.

cord peut survenir entre les amis, s'ils ne sont pas égaux dans l'affection qu'ils se portent, dans les services qu'ils se rendent, dans leur dévouement mutuel ou sous tels autres rapports analogues. Lorsque l'un des deux fait les choses avec ardeur, et que l'autre ne les fait qu'avec négligence, les reproches et les accusations s'élèvent contre ce défaut de soins et cet oubli. § 32. Cependant ce n'est pas dans les nnions où l'amitié a de part et d'autre le même but, je veux dire celles où les deux amis se sont liés également ou par intérêt, ou par plaisir, ou par vertu, que ce manque d'affection de la part de l'un des deux se laisse clairement apercevoir. Si vous me faites moins de bien que je ne vous en fais moi-même, je n'hésite pas à penser que je dois redoubler d'affection pour vous afin de vous toucher. § 33. Mais les dissensions sont plus fréquentes et plus sensibles dans l'amitié où les amis ne se sont pas liés par les mêmes motifs; car dans ce cas, on n'aperçoit pas très-clairement de quel côté vient le tort. Si, par exemple, l'un s'est lié par plaisir, et l'autre par intérêt, il peut y avoir grand embarras à discerner le coupable. Celui des deux qui dans la liaison visait de préférence à l'utile, ne pense pas que le plaisir qu'on lui donne soit l'équivalent de l'utile qu'il recherche; et de son côté, celui qui donnait la

§ 31. *Le désaccord peut survenir.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 13, § 2.

§ 32. *Où l'amitié a de part et d'autre le même but.* Même dans ces liaisons, le désaccord peut survenir; car on peut, par exemple, en fait d'intérêt, obtenir moins qu'on n'attendait; et dès lors c'est un sujet de plainte et de rupture.

§ 33. *Mais les dissensions sont plus fréquentes.* Dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 13, § 2, Aristote trouve que ce sont les amitiés par intérêt qui sont les plus exposées à se rompre, tout en signalant les

préférence au plaisir, ne pense pas recevoir un prix suffisant du plaisir qu'il aime, dans les services qu'on lui rend. Et voilà pourquoi les mésintelligences se produisent dans les amitiés de ce genre.

§ 34. Quant aux liaisons formées dans l'inégalité, ceux qui l'emportent par leurs richesses ou par tel autre avantage analogue, s'imaginent qu'ils n'ont point à aimer eux-mêmes, mais qu'ils doivent être aimés au contraire par leurs amis plus pauvres qu'eux. § 35. Pourtant aimer vaut mieux qu'être aimé ; car aimer est un acte de plaisir et un bien, tandis que l'on a beau être aimé, il n'en résulte aucun acte de la part de l'être aimé. § 36. C'est encore ainsi qu'il vaut mieux connaître que d'être connu ; être connu, être aimé peut appartenir tout aussi bien aux êtres inanimés, tandis que connaître et aimer appartient aux êtres animés exclusivement. § 37. Faire du bien vaut mieux encore que n'en pas faire ; or, celui qui aime fait du bien en tant qu'il aime ; celui qui est aimé, en tant qu'il est aimé, n'en fait aucun. § 38. En général, les hommes, par une sorte d'ambition, veulent plutôt être aimés qu'aimer eux-mêmes ; parce que c'est en quelque façon une situation supérieure que d'être aimé. Toujours celui

mêmes causes de mécomptes que celles qui sont signalées ici.

§ 34. *Formées dans l'inégalité.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 8, § 1.

§ 35. *Aimer vaut mieux qu'être aimé.* Théorie parfaitement vraie et toute Platonicienne ; elle est développée dans le Lysis. Voir aussi la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 37. *Fait du bien.* Ou : « fait bien. »

§ 38. *Plutôt être aimés qu'aimer eux-mêmes.* Toutes ces idées se retrouvent dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. § 1. Elles sont fort délicates ; mais elles semblent un peu subtiles ; et je ne crois pas qu'il y ait tant de calcul et d'égoïsme dans l'amitié.

qui est aimé, l'emporte sur l'autre, soit par le plaisir qu'il procure, soit par sa richesse, soit par sa vertu ; et l'ambitieux ne désire que la supériorité. § 39. Or, ceux qui se sentent cette supériorité pensent qu'ils ne doivent pas aimer eux-mêmes ; ils trouvent qu'ils payent de reste, du côté où ils sont supérieurs, ceux qui les aiment; et comme ceux-ci leur sont encore inférieurs, les autres supposent qu'ils doivent en être aimés et non pas les aimer eux-mêmes. Au contraire, celui qui a besoin et manque ou de fortune, ou de plaisir, ou de vertu, admire celui qui l'emporte sur lui par tous ces avantages ; et il l'aime pour les choses qu'il en obtient, ou qu'il espère en obtenir.

§ 40. On peut dire encore que toutes ces amitiés naissent de la sympathie, en ce sens qu'on ressent de la bienveillance pour quelqu'un et qu'on lui veut du bien. Mais l'amitié qui se forme ainsi ne renferme pas toujours toutes les conditions requises ; et souvent, tout en voulant du bien à quelqu'un, on veut cependant vivre avec un autre que lui. § 41. Sont-ce là du reste les affections et les sentiments de l'amitié ordinaire ? Ou bien sont-ils réservés à cette amitié complète qui ne se fonde que sur la vertu ? Toutes les conditions se trouvent réunies dans cette noble amitié. D'abord, on ne peut pas désirer vivre avec un autre ami que celui-là, puisque l'utile, l'agréable,

§ 39. *Ceux qui se sentent cette supériorité.* La grande supériorité empêche en effet qu'on n'aime autant qu'on est aimé ; mais à mérite à peu près égal, on rend dans la véritable amitié autant qu'on reçoit. — *Pour les choses qu'il en obtient.* Ce n'est plus alors qu'une amitié d'intérêt ; ce n'est plus l'amitié véritable.

§ 40. *On ressent de la bienveillance.* Voir la théorie de la bienveillance, et ses rapports à l'amitié, Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 5, § 1.

et la vertu se trouvent rassemblés dans l'honnête homme. Mais en outre, nous lui voulons du bien plus particulièrement qu'à qui que ce soit, et nous désirons vivre et vivre heureux avec lui plus qu'avec tout autre homme au monde.

§ 42. Une question qu'on peut soulever à propos de celle-ci, c'est de savoir s'il est possible ou s'il n'est pas possible qu'on ait de l'amitié pour soi-même. Nous la laisserons de côté pour le moment, mais nous y reviendrons plus tard. Nous voulons tout pour nous ; et d'abord, nous voulons vivre avec nous-mêmes, ce qui est, on peut dire, une nécessité de notre nature ; et nous ne pouvons souhaiter plus vivement à personne le bonheur, la vie, le succès. § 43. D'autre part, c'est surtout avec nos propres souffrances que nous sympathisons. Le moindre choc, le moindre accident de ce genre nous arrache aussitôt des cris de douleur. Tous ces motifs pourraient nous donner à croire que l'on peut avoir de l'amitié pour soi-même. § 44. Du reste, toutes ces expressions de sympathie, de bienveillance et autres du même genre, n'ont de sens que si on les rapporte, soit à l'amitié que nous ressentons pour nous-mêmes, soit à l'amitié parfaite ; car tous ces caractères se retrouvent également dans les deux. Vivre en-

§ 42. *Qu'on ait de l'amitié pour soi-même.* Ou : « qu'on s'aime soi-même. » J'ai préféré la première locution pour conserver davantage la trace des théories antérieures. Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8, § 1. — *Nous y reviendrons plus tard.* Voir plus loin dans ce même chapitre, § 47. — *Nous voulons tout pour nous.* C'est-à-dire que nous remplissons à notre propre égard toutes les conditions voulues pour la véritable et solide affection.

§ 43. *D'autre part.* Tout en voulant différer la discussion, l'auteur la commence dès à présent et la poursuit.

§ 44. *Tous ces caractères...* C'est

semble, se souhaiter une longue existence et une existence heureuse, ce sont là des sentiments qu'on peut reconnaître également de l'un et de l'autre côté.

§ 45. On pourrait croire aussi que l'amitié doit se trouver partout où se trouve le droit et la justice, et qu'autant il y a d'espèces de justice et de droits, autant il doit y avoir d'espèces d'amitiés. Ainsi, il y a une justice et un droit de l'étranger au citoyen qui en fait son hôte, de l'esclave au maître, du citoyen au citoyen, du fils au père, de la femme au mari ; et toutes les autres associations ou amitiés qu'on peut imaginer, se réduisent au fond à celles qu'on vient de citer. § 46. Ajoutons que la plus solide des amitiés est peut-être celle que contractent les hôtes, parce qu'il ne peut pas y avoir entr'eux de but commun qui provoque des rivalités, comme il peut en exister entre les citoyens ; car lorsqu'on lutte les uns contre les autres pour savoir à qui restera la supériorité, il est impossible de demeurer longtemps amis.

§ 47. Maintenant, nous pouvons reprendre la question de savoir si c'est possible ou non d'avoir de l'amitié pour soi-même. Evidemment, ainsi que nous l'avons dit un peu plns haut, l'amitié se reconnaît dans les actes de détails dont l'ensemble la compose ; or, c'est surtout pour nous-

là ce que voulaient dire plus haut ces mots : « oous voulons tout pour oous. »

§ 45. *On pourrait croire.* Cette pensée ne se lie poiot à celles qui précèdent. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9, et suiv. p. 341. — *De la femme au mari.* Voir d'admirables considérations sur les rapports conjugaux dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, § 7.

§ 47. *Nous pouvons reprendre la question.* On ne voit pas bien pourquoi l'auteur a interrompu sa discussioo, et pourquoi il la reprend ici. — *Ainsi que nous l'avons dit un peu*

mêmes que nous pouvons l'exercer dans les détails les plus minutieux. C'est surtout à nous que nous pouvons vouloir du bien, souhaiter une longue vie, une vie heureuse ; c'est encore pour nous que nous sommes surtout sympathiques ; c'est surtout avec nous que nous voulons vivre. Par conséquent, si l'amitié se reconnaît à tous ces signes, et si nous voulons en effet pour nous toutes ces conditions particulières de l'amitié, on en doit conclure évidemment qu'il est possible d'avoir de l'amitié pour soi-même, tout comme nous avons dit qu'il est possible d'avoir de l'injustice envers soi. § 48. Mais comme dans l'injustice il y a toujours deux individus différents, l'un qui la commet et l'autre qui la souffre, et que soi-même on est nécessairement toujours un, il semblait, par cela seul, qu'il ne pourrait pas y avoir d'injustice de soi envers soi-même. Il y en a cependant, ainsi que nous l'avons fait voir en analysant les diverses parties de l'âme ; et nous avons démontré que l'injustice envers soi-même peut avoir lieu, quand les parties différentes de l'âme ne sont pas d'accord entr'elles. § 49. Une explication analogue pourrait s'appliquer à l'amitié envers soi-même. En effet, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, quand nous voulons exprimer d'un de nos amis qu'il est notre ami intime, nous disons : « Mon âme et la sienne ne font qu'un. » Puis donc que l'âme a plusieurs parties, elle ne sera une que quand la raison et les passions qui la remplissent seront

plus haut, § 42, ci-dessus. — *Comme nous avons dit*. Plus haut livre I, ch. 31, § 31.

§ 49. *Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer*. Ceci ne se trouve pas dans le présent traité ; mais cette locution est rappelée dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8, § 2.

entr'elles dans un accord complet. Grâce à cette harmonie, l'âme sera une réellement ; et c'est quand l'âme sera parvenue à cette profonde unité qu'il pourra y avoir amitié pour soi-même. § 50. C'est là du moins ce que sera l'amitié pour soi-même dans le cœur de l'homme vertueux ; car c'est en lui seulement que les parties diverses de l'âme sont bien d'accord, en ce qu'elles ne se divisent pas, tandis que le méchant n'est jamais son propre ami et qu'il se combat lui-même sans cesse. Ainsi, l'intempérant, quand il a fait quelque faute par l'entraînement du plaisir, ne tarde pas à s'en repentir et à se maudire lui-même. Tous les autres vices troublent également le cœur du méchant ; et il est toujours son premier adversaire et son propre ennemi.

CHAPITRE XIV.

Des liens du sang. Rapports du père au fils ; c'est l'affection la plus tendre ; le père aime le fils plus que le fils n'aime le père. Explication de cette différence. — De la bienveillance, de la concorde ; elles ne sont pas tout à fait l'amitié.

§ 1. Il est fort possible que l'amitié existe dans l'égalité

§ 50. *Le méchant n'est jamais son propre ami.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 4, § 9.

Ch. XIV. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, et livre IX, ch. 5 et 6 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 7.

§ 1. *Il est fort possible.* Il n'y a pas de transition avec ce qui précède.

aussi bien que dans l'inégalité; et je veux dire, par exemple, cette liaison où deux compagnons d'âge sont égaux par le nombre et la valeur des biens qu'ils présentent. L'un ne mérite pas d'avoir plus que l'autre, ni par le nombre des avantages, ni par leur importance, ni par leur grandeur; leur part doit être parfaitement égale; et les camarades veulent toujours être égaux de quelque façon entr'eux. § 2. Mais c'est une amitié, une liaison dans l'inégalité, que celle qui unit le père au fils, le souverain au sujet, le supérieur à l'inférienr, le mari à la femme, et en général celle de tous les êtres entre qui il existe un rapport de supérieur à subordonné. § 3. Du reste, cette amitié dans l'inégalité est alors tout à fait conforme à la raison. Jamais, si l'on a quelque bien à partager, on n'en donnera une part égale et au meilleur et au pire; on en donnera toujours davantage à l'être supérieur. C'est là ce qu'on nomme l'égalité de rapport, l'égalité proportionnelle; car l'inférieur, en recevant une part moins bonne, est égal, on peut dire, au supérieur qui en reçoit une meilleure que lui.

§ 4. De toutes les espèces d'amitiés ou d'amours, dont on a parlé jusqu'ici, la plus tendre est celle qui résulte des liens du sang et particulièrement l'amour du père an fils. Mais pourquoi le père aime-t-il le fils plus que le fils n'aime le père? Est-ce par hasard, comme on l'a dit non

§ 2. *Une amitié, une liaison.* On sait que le mot d'amitié a bien plus d'extension en grec qu'il n'en a dans notre langue. Parfois le mot propre serait celui d' « amour »; quelquefois celui d' « affection ». J'ai fait de temps à autre ces changements, tout en me rapprochant le plus possible de l'original.

§ 4. *D'amitiés ou d'amours.* J'ai ajouté ce dernier mot par la raison que je viens de dire. — *Comme on*

sans raison aux yenx du vulgaire, parce que le père a rendu en quelque sorte service à son fils, et que le fils lui doit de la reconnaissance pour les bienfaits qu'il en a reçus? § 5. L'explication de cette différence d'affection pourrait bien se tronver dans ce que nous avons dit de l'amitié par intérêt; et ce qui se passe, d'après nous, dans les sciences, pourrait fort bien se reproduire ici. § 6. Je veux dire, par exemple, qu'il y a des sciences où c'est une seule et même chose que la fin et l'acte, et qu'il n'y a pas de fin en dehors de l'acte lui-même. Ainsi, pour le joueur de flûte, l'acte et la fin sont identiques; car jouer de la flûte est tout à la fois pour lui l'acte qu'il fait, et la fin qu'il se propose. Mais il n'en est pas de même pour la science de l'architecte; et la fin y diffère de l'acte. § 7. Pareillement, l'amitié n'est qu'une sorte d'acte; pour elle, il n'y a pas de fin autre que l'acte lui-même d'aimer; et l'amitié n'est que cette fin-là précisément. Le père agit donc en quelque manière davantage en fait d'amour, parce que le fils est son œuvre. C'est d'ailleurs ce qu'on peut observer dans une foule d'autres choses; on est toujours fort bienveillant

l'a dit. Je ne sais à quel philosophe rapporter précisément cette opinion.

§ 5. *Ce que nous avons dit de l'amitié par intérêt*. Voir un peu plus haut dans le chapitre précédent, § 33.

§ 6. *La fin et l'acte*. Voir plus haut ces distinctions, livre I, ch. 3, § 4; et dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2. — *Pour la science de l'architecte*. La maison est la fin de l'architecte; mais l'acte de la construction n'est plus son affaire; elle est celle du maçon. Ainsi dans l'architecture, l'acte et la fin sont séparés.

§ 7. *Le fils est son œuvre*. C'est l'explication donnée aussi dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, § 2; mais on peut ajouter que l'affection des parents étant bien plus nécessaire aux enfants que celle des enfants ne l'est aux parents, la nature a fait très-sagement d'inspirer

pour l'ouvrage que l'on a fait soi-même. § 8. Le père aussi est, on peut dire, bienveillant envers son fils qui est son œuvre ; il est animé, dans sa tendresse, tout à la fois par le souvenir et par l'espérance; et voilà pourquoi le père aime plus son fils que le fils n'aime son père.

§ 9. Il faut encore pour toutes les autres amitiés qu'on décore de ce nom et qui semblent le mériter, examiner si elles sont de véritables amitiés; et, par exemple, si la bienveillance, qui semble être aussi de l'amitié, en est bien réellement. § 10. Absolument parlant, la bienveillance pourrait ne pas paraître de l'amitié. Souvent, il nous suffit d'avoir vu quelqu'un, ou d'avoir entendu raconter quelque bien de lui, pour devenir bienveillant à son égard. Sommes-nous par cela seul, ou ne sommes-nous pas ses amis ? On ne peut pas dire, si l'on éprouvait de la bienveillance pour Darius, qui est chez les Perses, ce qui peut fort bien être, qu'on aurait par cela seul et du même coup de l'amitié pour Darius. § 11. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la bienveillance parfois peut sembler le commencement de l'amitié. La bienveillance peut devenir de

au cœur des parents un amour beaucoup plus profond et beaucoup plus dévoué.

§ 8. *On peut dire.* Cette restriction atténue ce que l'expression peut avoir de singulier dans notre langue comme dans l'original. — *Et voilà pourquoi.* L'explication peut sembler insuffisante. Dans la Morale à Nicomaque, elle est beaucoup plus complète, loc. laud.

§ 9. *La bienveillance.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 5, § 1.

§ 10. *Absolument parlant.* La bienveillance en effet doit être distinguée de l'amitié, dont elle est le plus faible degré. — *Pour Darius.* Le choix de ce nom est-il un souvenir de l'expédition et de la victoire d'Alexandre ?

§ 11. *Le commencement de l'amitié.* Voir la Morale à Nicomaque, loc. laud. § 1.

l'amitié véritable, si l'on a de plus la volonté de faire tout le bien qu'on pourra, dans l'occasion, à celui qui inspire cette bienveillance spontanée. La bienveillance vient du cœur et s'adresse au cœur d'un être moral. On ne dira jamais qu'on est bienveillant pour le vin ou pour toute autre chose inanimée, toute bonne, toute agréable qu'elle peut être. Mais on a de la bienveillance pour quelqu'un, parce qu'on lui reconnaît un cœur honnête. § 12. Comme la bienveillance n'est pas sans quelqu'amitié et qu'elle s'applique au même être, c'est ce qui fait qu'on la prend souvent pour de l'amitié réelle.

§ 13. La concorde, l'accord des sentiments se rapproche beaucoup de l'amitié, si l'on prend ce mot de concorde dans son vrai sens. Par ce qu'on admet les mêmes hypothèses qu'Empédocle, et que l'on croit des éléments de la nature ce qu'il en croit lui-même, peut-on dire pour cela qu'il y ait concorde entre vous et Empédocle ? Et de même pour toute autre supposition de ce genre. § 14. D'abord, il n'y a pas concorde dans les choses de pensée; il n'y en a que dans les choses d'action ; et encore dans celles-ci, il n'y a pas concorde en tant qu'on est d'accord à penser la même chose, mais en tant que, pensant la même chose, on prend la même résolution sur les choses dont on pense ainsi. Si, par exemple, deux personnes pensent à la fois à jouir du pouvoir, l'une pour elle seule, et l'antre pour elle-même également, peut-on

§ 13. *La concorde.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 6, § 1; et Morale à Eudème, livre VII, ch. 7. — *L'accord des sentiments.* Paraphrase que j'ai ajoutée.

§ 14. *D'abord il n'y a pas concorde.* C'est dans la Morale à Nicomaque qu'il faut lire cette théorie de la concorde; il n'y en a ici qu'un résumé incomplet.

dire encore qu'il y a concorde entre ces deux personnes? Il n'y a concorde que si moi je veux commander moi-même, et si l'autre consent à ce que ce soit moi qui commande. § 15. Ainsi, la concorde a lieu dans les choses d'action, lorsque chacun des intéressés veut la même chose; et la concorde, proprement dite, s'applique au consentement par lequel on établit un même chef pour une chose que tout le monde veut accomplir.

CHAPITRE XV.

De l'égoïsme. Le méchant seul est égoïste; l'honnête homme ne peut pas l'être.

§ 1. Comme il peut y avoir, ainsi que nous l'avons démontré, affection et amitié de l'individu pour lui-même, on s'est posé cette question : L'homme vertueux s'aimera-t-il, ou ne s'aimera-t-il pas lui-même? Sera-t-il égoïste? L'égoïste est celui qui fait tout en vue de lui seul, dans les choses qui lui peuvent être utiles. Le méchant est égoïste, puisqu'il ne fait absolument rien que pour lui-même. Mais l'honnête homme, l'homme de bien ne saurait être égoïste ; car il n'est honnête précisément que parce qu'il

Ch. XV. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *Ainsi que nous l'avons démontré.* Plus haut, ch. 18, § 42. — *Le méchant est égoïste.* On ne peut pas condamner l'égoïsme plus formellement. — *Que parce qu'il agit*

agit dans l'intérêt des autres; et par conséquent, il ne peut avoir d'égoïsme. § 2. Mais tous les hommes se précipitent vers le bien qu'ils désirent, et il n'en est pas un qui ne croie que c'est surtout à lui que ces biens doivent revenir. C'est ce qu'on peut voir avec pleine évidence en ce qui concerne la richesse et le pouvoir. Mais l'honnête homme s'éloignera de ces biens pour les laisser à autrui, non pas qu'il ne croie que ces avantages ne dussent appartenir surtout à lui ; mais il se retire dès qu'il voit que les autres pourraient en faire plus d'usage que lui-même. Quant au reste des hommes, ils seraient incapables de ce sacrifice ; d'abord, par ignorance ; car ils ne croient pas qu'ils puissent mal employer ces biens qu'ils convoitent ; et en second lieu, par ambition de dominer. § 3. Pour l'honnête homme, comme il n'éprouve aucun de ces sentiments, il ne sera pas égoïste en ce qui regarde ces sortes de biens. S'il l'est par hasard, ce sera uniquement en fait de vertu et de belles actions. Voilà le seul point où il ne céderait jamais à personne ; mais il cédera sans peine à qui le veut toutes les choses qui ne sont qu'utiles et agréables. § 4. Il sera donc égoïste en gardant exclusivement pour lui-même tous les actes de vertu. Mais il ne sera pas du tout atteint de cet égoïsme qui s'attache aux

dans l'intérêt des autres. C'est déjà comme une anticipation des doctrines et de la charité chrétiennes.

§ 2. *Plus d'usage.* Ce serait peut-être plutôt : « un meilleur usage » qu'il faudrait dire. L'honnête homme est d'ailleurs assez peu porté à engager des rivalités pour la richesse et le pouvoir.

§ 3. *En fait de vertu.* Ce n'est plus alors de l'égoïsme.

§ 4. *Il sera donc égoïste.* C'est un simple abus de mots ; et ce serait un singulier égoïsme que celui qui ferait qu'on s'exposerait à la mort, par exemple, pour sauver ses semblables et accomplir un devoir. Léonidas n'est pas un égoïste.

choses agréables ou utiles; il n'y a que le méchant qui ressente cet égoïsme-là.

CHAPITRE XVI.

De l'égoïsme de l'honnête homme; il cède tous les biens extérieurs à son ami; mais il ne peut lui céder en fait de vertu. — Le méchant s'aime, uniquement parce qu'il est lui, et sans autre motif; l'honnête homme s'aime, parce qu'il est bon.

§ 1. L'homme vertueux devra-t-il, ou ne devra-t-il pas s'aimer lui-même par-dessus toute chose? Dans un sens, ce sera lui-même qu'il aimera le plus; et dans un autre sens, ce ne sera pas lui. On peut nous rappeler ce que nous venons de dire, à savoir que l'honnête homme cédera toujours à son ami les biens qui ne sont qu'utiles; et à ce point de vue, il aimera donc son ami plus qu'il ne s'aimera lui-même. § 2. Oui certes; mais c'est toujours à la condition que, cédant à son ami les avantages vulgaires, il gardera pour soi la part du beau et du bien, qu'il lui fait ces concessions. Ainsi donc en ce sens, il aime son

Ch. XVI. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *Dans un sens... Dans un autre sens.* La distinction est vraie, quoiqu'elle repose sur une équivoque. Mais en remplissant toujours et à tout prix son devoir, l'honnête homme aura pour lui-même un amour immense et incomparable. — *Nous venons de dire.* Voir le chapitre précédent qui se répète ici.

§ 2. *Il gardera pour lui la part du beau.* Ce n'est plus là ce qu'on appelle de l'égoïsme; ou autrement, c'est jouer sur les mots.

ami davantage ; mais en un sens différent, il s'aime surtout lui-même. Il préfère son ami, quand il ne s'agit que de l'utile ; mais c'est lui-même qu'il préfère à tout, quand il s'agit du bien et du Beau ; et c'est à lui seul qu'il attribue exclusivement ces choses, les plus belles de toutes. § 3. Il est donc ami du bien plutôt qu'ami de lui-même, et il ne s'aime ainsi personnellement que parce qu'il est bon. Quant au méchant, il est purement égoïste ; il n'a pas de motif par où il puisse s'aimer lui-même, et par exemple, s'aimer comme quelque chose de bien ; mais sans aucune de ces conditions, il s'aime lui-même en tant qu'il est lui ; et c'est là, on peut dire, le véritable égoïste.

CHAPITRE XVII.

De l'indépendance. Quelqu'indépendant qu'on soit, on a toujours besoin d'amitié. — On ne peut pas comparer l'existence de Dieu à celle de l'homme, dont l'indépendance est nécessairement incomplète. Malgré toute l'indépendance qu'on peut avoir, il faut toujours des amis, pour qu'on puisse faire du bien à quelqu'un, vivre en société, et de plus, se connaître soi-même.

§ 1. Une suite de ce qui précède, c'est de parler de l'indépendance, qui se suffit complétement à elle-même, et de l'homme indépendant. L'homme indépendant a-t-il ou

§ 3. *Il est donc ami du bien.* Voilà le vrai ; et ce n'est pas là être égoïste ; c'est simplement être honnête.

Ch. XVII. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 9 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

non besoin d'amitié ? Ou bien restera-t-il indépendant, et se suffira-t-il, même à l'égard de ces douces affections, dont il pourra se passer ? Les poètes semblent le dire :

« Quand le ciel vous soutient, qu'a-t-on besoin d'amis? »

§ 2. Et de là vient cette question qu'on peut faire : Celui qui a tous les biens en abondance, et qui se suffit à lui-même complétement, a-t-il encore besoin d'un ami ? Ou bien n'est-ce pas surtout le cas d'avoir des amis ? A qui fera-t-on du bien ? Avec qui vivra-t-on, puisque certainement on ne vivra pas tout seul ? Mais si l'on a besoin de ces affections, et si l'on ne peut les avoir sans l'amitié, l'homme indépendant, tout en se suffisant à lui-même, a donc encore besoin d'aimer. § 3. La comparaison qu'on a tirée de la divinité, et qu'on répète si souvent, n'est pas toujours fort juste quant à Dieu, ni très-utilement applicable quant à nous. Ce n'est pas parce que Dieu est indépendant, et n'a besoin de quoique ce soit, que nous aussi nous saurions n'avoir besoin de rien. § 4. Voici le raisonnement que l'on a fait plus d'une fois sur Dieu. Si Dieu, dit-on, possède tous les biens, et s'il est souverainement

§ 1. *Quand le ciel vous soutient.* Ce même vers est cité dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 9, § 1. Il est d'Euripide dans Oreste, vers 667, édit. de Firmin Didot.

§ 2. *On ne vivra pas tout seul.* Car on serait alors malheureux, en manquant à une loi évidente de la nature, qui a fait de l'homme un être essentiellement sociable.

§ 3. *N'est pas toujours fort juste...* Cette comparaison est insoutenable, en ce que l'homme est à une distance incommensurable de Dieu.

§ 4. *Le raisonnement qu'on a fait.* Cette théorie est celle que donne Aristote lui-même dans la Métaphysique, livre XII, ch. 7, trad. de M. Cousin ; et Morale à Nicomaque, livre X, ch. 8, § 7. Voir aussi la Morale à Eudème, livre VII, ch. 12, au début.

indépendant, que fera-t-il ? Il ne dormira pas apparemment. Il contemplera les choses, répond-on ; car la contemplation est au monde ce qu'il y a de plus relevé et de plus convenable à la nature divine. Mais, je le demande, que pourra-t-il contempler ? S'il contemple quelqu'autre chose que lui-même, cette chose sera donc meilleure que lui. Or, c'est une impiété absurde de croire qu'il y ait dans l'univers quelque chose de supérieur à Dieu. Donc, Dieu se contemplera lui-même. Mais ceci n'est pas moins absurde ; car nous reprochons à l'homme qui reste ainsi à se contempler lui-même, l'impassibilité dans laquelle il se plonge. Par conséquent, dit-on, le Dieu qui se contemple lui-même est un Dieu absurde.

§ 5. Mais laissons de côté la question de savoir ce que Dieu contemplera. Nous nous occupons ici non pas de l'indépendance de Dieu, mais de l'indépendance de l'homme ; et nous demandons encore une fois si l'homme qui, dans son indépendance, se suffit à lui-même, aura besoin d'amitié. Si l'on étudie son ami, et qu'on se demande ce qu'il est, ce qu'est vraiment l'ami, on se dira : « Mon ami est un autre moi-même ; » et ponr exprimer qu'on l'aime avec ardeur on répètera avec le proverbe : « C'est un autre Hercule ; c'est un autre moi. » § 6. Or, il n'est rien de plus difficile, ainsi que l'ont dit quelques sages, ni en même temps de plus doux, que de se connaître soi-

§ 5. *Mais de l'indépendance de l'homme.* On a vu bien des fois, dans la Morale à Nicomaque, qu'avant tout Aristote se propose d'être pratique. C'est bien ici la même doctrine. — *Un autre Hercule.* Citations répétées dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 6. *Ainsi que l'ont dit quelques sages.* Socrate entr'autres ; et l'on se rappelle l'inscription gravée sur le temple de Delphes.

même ; car quel charme que de se connaître ! Mais nous ne pouvons point nous voir nous-mêmes, en partant de nous ; et ce qui prouve bien notre complète impuissance, c'est que nous reprochons souvent aux autres ce que nous faisons personnellement. § 7. Notre erreur en ceci est causée, soit par la bienveillance naturelle qu'on a toujours envers soi, soit par la passion qui nous aveugle. Et c'est là, pour la plupart de nous, ce qui obscurcit et fausse notre jugement. De même donc que quand nous voulons voir notre propre visage, nous le voyons en nous regardant dans un miroir, tout de même aussi, quand nous voulons nous connaître sincèrement, il faut regarder à notre ami, où nous pourrons nous voir parfaitement ; car mon ami, je le répète, est un autre moi-même. § 8. S'il est si doux de se connaître soi-même, et qu'on ne le puisse sans un autre, qui soit votre ami, l'homme indépendant aura tout au moins besoin de l'amitié pour se connaître lui-même. § 9. Ajoutez que, s'il est beau, comme il l'est en effet, de répandre autour de soi les biens de la fortune quand on les possède, on peut se demander : Sans ami, à qui l'homme indépendant pourra-t-il faire du bien ? Avec qui vivra-t-il ? Certes il ne vivra pas tout seul ; car vivre avec d'autres êtres semblables à soi est tout à la fois un plaisir et une nécessité. Si ce sont là des choses qui sont

§ 7. *Il faut regarder à notre ami.* Cette conclusion assez simple a été bien longuement préparée ; et l'on pouvait la tirer beaucoup plus vite. Ces préceptes d'ailleurs, bien qu'on les retrouve dans la Morale à Nicomaque, semblent peu utiles ; et si l'on ne se connaissait soi-même qu'en s'étudiant dans son ami, on courrait risque de s'ignorer toute sa vie. Ceci n'empêche pas que l'observation faite sur un ami sincère ne puisse en apprendre fort long sur le cœur humain. C'est une douce et sûre étude.

tout ensemble belles, agréables et nécessaires, et que l'amitié soit indispensable pour les avoir, il s'ensuit que l'homme indépendant lui-même, tout indépendant qu'il est, aura besoin d'amitié.

CHAPITRE XVIII.

Du nombre des amis. Il ne faut pas trop étendre son affection ; il ne faut pas non plus la trop restreindre. Il faut avoir le nombre d'amis qu'on peut soi-même convenablement aimer.

§ 1. Autre question : Faut-il avoir beaucoup d'amis, ou peu d'amis? Il ne faut pas toujours, pour le dire en un mot, ni en avoir peu ni en avoir beaucoup. Quand on en a beaucoup, il est bien embarrassant de partager à chacun d'eux son affection. Sous ce rapport, comme en toute autre chose, notre nature, qui est si faible, a de la peine à s'étendre à beaucoup d'objets. Notre vue ne peut en embrasser qu'un petit nombre ; et même si l'objet est plus éloigné qu'il ne faut, il échappe à notre regard par l'impuissance de notre organisation. Même faiblesse pour

Ch. XVIII. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 10 ; Morale à Eudème, pas de théorie correspondante.

§ 1. *Ni en avoir peu ni en avoir beaucoup.* On a toujours peu d'amis véritables et sincères, non pas parce qu'il n'y a point de cœurs aimants et fidèles, mais parce que les relations, le temps, les occasions viennent à manquer. Du reste, on parle ici d'amis dans le sens le plus large de ce mot. — *Notre nature qui est si faible.* Argument très-solide, et sentiment très-rare dans l'antiquité.

l'ouïe et pour les autres sens. § 2. Si donc on se met dans l'impossibilité d'aimer autant qu'il faut, on s'attire par là de justes reproches ; et l'on cesse d'être un ami du moment qu'on n'aime qu'en paroles ; car ce n'est pas là ce que l'amitié demande. § 3. J'ajoute que, si les amis sont très-nombreux, on ne pourra éviter d'être dans une douleur perpétuelle. Dans un si grand nombre de personnes, il est très-probable que l'une d'elles sera toujours atteinte de quelque malheur ; et ces douleurs continuelles de vos amis ne peuvent survenir sans vous affliger nécessairement. Du reste, il ne faudrait pas non plus, en sens contraire, avoir trop peu d'amis ; un ou deux, par exemple ; il faut en avoir un nombre convenable, et selon les occasions, et selon la mesure d'affection qu'on peut soi-même leur donner.

§ 2. *D'aimer autant qu'il faut.* Voilà la limite. Ces principes d'ailleurs sont exposés tout au long dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 3. *Dans une douleur perpétuelle.* Même remarque.

CHAPITRE XIX.

Des procédés qu'on doit observer à l'égard d'un ami, quand on a quelques reproches à lui faire. Il y a des liaisons où les reproches et les plaintes ne sont pas possibles : ce sont celles où l'un des deux est inférieur à l'autre.
Traité inachevé.

§ 1. Maintenant, il convient de rechercher comment il faut se conduire avec un ami dont on croit avoir à se plaindre. Cette étude, je le sais, ne peut pas s'appliquer à toutes les amitiés sans exception; mais elle peut être utile dans les liaisons où les amis ont à s'adresser des récriminations. On ne se querelle pas également dans tous les rapports d'affection; et, par exemple, il ne peut y avoir du père au fils des reproches, comme il y en a dans certaines autres liaisons, comme vous pouvez m'en faire, comme je puis vous en faire à mon tour; ou autrement, ce seraient des reproches affreux. § 2. L'égalité ne doit pas exister entre des amis inégaux. Mais l'amitié, l'affection entre père et fils est inégale, comme celle de la femme au mari, de l'esclave au maître, et en général de l'inférieur au supérieur. Entr'eux, il n'y aura donc pas lieu à ces reproches dont nous parlons ici. Mais entre des

Ch. XIX. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 3; Morale à Eudème, pas de théorie correspondante.

§ 1. *A toutes les amitiés.* Ou plutôt : « à toutes les relations d'affection ». J'ai conservé le mot d'« amitiés », pour ne pas trop m'écarter de l'original.

§ 2. *L'amitié, l'affection.* J'ai ajouté ce dernier mot pour étendre

amis égaux et dans l'amitié fondée sur l'égalité, il peut y avoir lieu à des récriminations et à des plaintes. Par conséquent, c'est une question à considérer que de savoir comment il faut en agir avec son ami dans l'amitié fondée sur l'égalité, quand on croit avoir à se plaindre de lui........

un peu davantage le sens du mot « amitié ». — *Question à considérer.* C'est en effet une question des plus pratiques ; et les applications en sont assez fréquentes dans la vie. — *A se plaindre de lui...* Ce traité n'est pas achevé; mais selon toute apparence ce qui suivait devait être fort court, pour compléter cette théorie. Peut-être l'ouvrage entier se terminait-il par un résumé du dixième livre de la Morale à Nicomaque.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME

ET DE LA GRANDE MORALE.



MORALE A EUDÈME.

LIVRE I.

DU BONHEUR.

CHAPITRE PREMIER.

Du bonheur. Des causes du bonheur ; ces causes sont, ou la nature, ou l'éducation, ou la pratique et l'expérience; elles peuvent être aussi, ou la faveur spéciale des Dieux, ou le hasard. — Le bonheur se compose surtout de trois éléments, la raison, la vertu, et le plaisir.

§ 1. Le moraliste qui à Délos a mis sa pensée sous la protection du Dieu, a écrit les deux vers suivants sur le Propylée du Latoon, en considérant sans doute l'ensemble de tous les avantages qu'un homme à lui seul ne peut jamais réunir complétement, le bien, le beau et l'agréable :

« Le juste est le plus beau ; la santé, le meilleur ;
» Obtenir ce qu'on aime est le plus doux au cœur. »

Ch. I. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2 et suiv. ; et livre X, ch. 6 ; Grande Morale, livre I, ch. 1 et 2.
§ 1. *Le moraliste.* Le texte dit simplement : « Celui qui... — *Le Latoon.* Le sanctuaire consacré à Latone. — *Le juste est le plus beau.* Voir sur ces deux vers, qui sont de

Nous ne partageons pas tout à fait l'idée exprimée dans cette inscription ; et suivant nous, le bonheur qui est la plus belle et la meilleure de toutes les choses, en est aussi tout à la fois la plus agréable et la plus douce. § 2. Parmi les considérations nombreuses que chaque espèce de choses et chaque nature d'objets peuvent soulever, et qui demandent un sérieux examen, les unes ne tendent qu'à connaître la chose dont on s'occupe ; d'autres tendent en outre à la posséder, et à en tirer toutes les applications qu'elle comporte. § 3. Quant aux questions qui ne sont, dans ces études philosophiques, que de pure théorie, nous les traiterons, selon que l'occasion s'en présentera, au point de vue qui les rend spéciales à cet ouvrage.

§ 4. D'abord, nous rechercherons en quoi consiste le bonheur, et par quels moyens on peut l'acquérir. Nous nous demanderons si tous ceux qui reçoivent ce surnom d'heureux, le sont par le simple effet de la nature, comme ils sont grands ou petits, et comme ils diffèrent par le visage et le teint ; ou bien, s'ils sont heureux grâce à l'enseignement d'une certaine science qui serait celle du bonheur ; ou bien encore, si c'est par une sorte de pratique et d'exercice ; car il est une foule de qualités diverses que les

Théognis, la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 13, où ils sont déjà cités. — *Nous ne partageons pas tout à fait l'idée...* C'est-à-dire : « nous n'acceptons pas la division des biens telle qu'elle est faite dans cette inscription. » Aristote désapprouve également la pensée de ces vers dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 3. *De pure théorie.* C'est ainsi que, dans la Morale à Nicomaque, Aristote poursuivait surtout un but pratique.

§ 4. *Et par quels moyens on peut l'acquérir.* Ce n'est plus là de la pure théorie. — *Par le simple effet de la nature.* Cette question est traitée tout au long, plus loin, livre VII, ch. 14.

hommes possèdent non pas par nature ni même par étude, mais qu'ils acquièrent par la simple habitude, mauvaises quand ils ont contracté de mauvaises habitudes, et bonnes quand ils en ont contracté de bonnes. § 5. Enfin nous rechercherons si, toutes ces explications du bonheur étant fausses, le bonheur n'est l'effet que de l'une de ces deux causes : ou il vient de la faveur des Dieux qui nous l'accordent, comme ils inspirent les hommes saisis d'une fureur divine et embrâsés d'enthousiasme sous le souffle de quelque génie ; ou bien, il vient du hasard ; car il y a beaucoup de gens qui confondent le bonheur et la fortune.

§ 6. On doit voir sans peine que le bonheur ne se trouve dans la vie humaine que grâce à tous ces éléments réunis, ou à quelques-uns d'entr'eux, ou tout au moins à un seul. La génération de toutes les choses vient, ou peu s'en faut, de ces divers principes ; et c'est ainsi qu'on peut assimiler tous les actes qui dérivent de la réflexion aux actes même qui relèvent de la science. § 7. Le bonheur, ou en d'autres termes une heureuse et belle existence, consiste surtout dans trois choses, qui semblent être les plus désirables de toutes ; car le plus grand de tous les

§ 5. *Toutes les explications du bonheur.* Ce sont les explications qui viennent d'être rappelées, et qui sans doute avaient été données par les autres philosophes. — *Le bonheur et la fortune.* Ici « fortune » doit s'entendre surtout dans le sens de hasard.

§ 6. *Et c'est ainsi...* Pensée obscure; mais le texte ne peut pas avoir un autre sens que celui que je donne. — *Qui dérivent de la réflexion.* Ce sont les actes moraux.

§ 7. *Selon les uns.* Je ne sais si c'est Platon qu'on veut désigner ici ; dans les théories de Platon, la prudence est toujours placée en première ligne parmi les vertus. Voir la Répu-

biens, selon les uns, c'est la prudence; selon les autres, c'est la vertu; selon d'autres enfin, c'est le plaisir. § 8. Aussi, l'on discute sur la part de chacun de ces éléments dans le bonheur, suivant que l'on croit que l'un d'eux y contribue plus que l'autre. Les uns prétendent que la prudence est un bien plus grand que la vertu; les autres trouvent au contraire la vertu supérieure à la prudence; et les autres trouvent le plaisir fort au-dessus de toutes deux. Par suite, les uns croient que le bonheur se compose de la réunion de toutes ces conditions; les autres croient qu'il suffit de deux d'entr'elles; d'autres même le trouvent dans une seule.

CHAPITRE II.

Des moyens de se procurer le bonheur. Il faut se proposer un but spécial dans la vie, et ordonner toutes ses actions sur ce plan. — Il ne faut pas confondre le bonheur avec ses conditions indispensables.

§ 1. C'est en s'arrêtant à l'un de ces points de vue que tout homme qui peut vivre selon sa libre volonté, doit se

blique, livre IV, p. 210 et suiv., trad. de M. Cousin. — *Selon les autres.* Ceci peut s'appliquer aussi à Platon, puisque la vertu pour lui se divisait en prudence, courage, tempérance et justice. — *Selon d'autres enfin.* Selon l'École d'Aristippe, et selon Eudoxe, réfuté dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 10, et livre X, ch. 2. Eudoxe était contemporain d'Aristote.

Ch. II. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1; Grande Morale, livre I, ch. 1 et 2.

proposer, pour bien conduire sa vie, un but spécial, l'honneur, la gloire, la richesse ou la science ; et les regards fixés sans cesse sur le but qu'il a choisi, il y doit rapporter toutes les actions qu'il fait ; car c'est la marque d'une grande déraison que de n'avoir point ordonné son existence sur un plan régulier et constant. § 2. Aussi, un point capital, c'est de bien se rendre compte à soi-même, sans précipitation ni négligence, dans lequel de ces biens humains on fait consister le bonheur, et quelles sont les conditions qui nous paraissent absolument indispensables pour que le bonheur soit possible. Il importe de ne pas confondre, par exemple, et la santé et les choses sans lesquelles la santé ne pourrait être. § 3. De même ici, comme dans une foule d'autres cas, il ne faut pas confondre le bonheur avec les choses sans lesquelles on ne saurait être heureux. § 4. Il y a de ces conditions qui ne sont point spéciales à la santé non plus qu'à la vie heureuse, mais qui sont en quelque sorte communes à toutes les manières d'être, à tous les actes sans exception. Il est par trop clair que sans les fonctions organiques de respirer, de veiller, de nous mouvoir, nous ne saurions sentir ni bien ni mal. A côté de ces conditions générales, il y en a qui sont spéciales à chaque nature d'objets et

§ 1. *Les regards fixés sans cesse.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 7. — *C'est la marque d'une grande déraison.* Ces conseils sont excellents ; mais ils sont mis bien rarement en pratique.

§ 2. *De ne pas confondre... la santé.* Exemple singulier, et qui n'est pas suffisamment expliqué. L'auteur veut dire sans doute que ce serait une erreur de confondre ce qui mène au bonheur avec le bonheur lui-même, comme de confondre la santé avec les moyens qui nous la donnent. Ce qui suit éclarcit un peu plus la pensée.

qu'il importe de ne pas méconnaître. Et pour revenir à la santé, les fonctions que je viens de citer sont bien autrement essentielles que la condition de manger de la viande ou de se promener après dîner.

§ 5. C'est tout cela qui fait qu'on agite tant de questions sur le bonheur, et qu'on se demande ce qu'il est, et comment on peut se l'assurer ; car il y a des gens qui prennent pour des parties constitutives du bonheur les choses sans lesquelles le bonheur serait impossible.

CHAPITRE III.

Des théories antérieures. Il ne faut pas tenir compte des opinions du vulgaire ; il ne faut étudier que celles des sages. — Il est plus conforme à la raison et plus digne de Dieu de croire que le bonheur dépend des efforts de l'homme, plutôt que de croire qu'il est le résultat du hasard ou de la nature.

§ 1. Il serait fort inutile d'examiner une à une toutes les opinions émises à ce sujet. Les idées qui passent par la tête des enfants, des malades ou des hommes pervers, ne méritent pas l'attention d'un esprit sérieux. Il n'est que faire de raisonner avec eux. Mais les uns n'ont besoin que

§ 4. *Ou de se promener après dîner.* Il paraît que la promenade après dîner était une habitude personnelle d'Aristote.

§ 5. *Les choses sans lesquelles...* Par exemple, les biens extérieurs sans lesquels le bonheur ne serait que très-imparfait. Voir la Morale à Nicomaque, livre 1, ch. 6, § 14.

Ch. III. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2 ; Grande Morale, livre I, ch. 1.

de quelques années de plus qui les changent et les mûrissent ; les autres ont besoin du secours de la médecine, ou de la politique qui les guérit ou les châtie ; car la guérison que procurent les châtiments n'est pas un remède moins efficace que ceux de la médecine. § 2. De même non plus, il ne faut pas en ce qui regarde le bonheur considérer les opinions du vulgaire. Le vulgaire parle de tout avec une égale légèreté, et particulièrement de... ; il ne faut tenir compte que de l'opinion des sages. Ce serait un tort que de raisonner avec des gens qui n'entendent pas la raison, et qui n'écoutent que la passion qui les entraîne. § 3. Du reste, comme tout sujet d'étude soulève des questions qui lui sont entièrement spéciales, et qu'il y en a aussi de ce genre en ce qui regarde la vie la meilleure que l'homme puisse suivre, et l'existence qu'il peut adopter préférablement à toutes les autres, voilà les opinions qui méritent un sérieux examen ; car les arguments des adversaires, quand on les a réfutés, sont les démonstrations des jugements opposés aux leurs. § 4. De plus, il est bon de ne pas oublier le but auquel prin-

§ 1. *Ou de la politique.* C'est-à-dire, la législation pénale, qui prononce les châtiments contre les coupables. — *Que ceux de la médecine.* J'ai ajouté ceci.

§ 2. *Considérer les opinions du vulgaire.* Il ne semble pas que, dans la Morale à Nicomaque, Aristote dédaigne autant les sentiments du vulgaire. Il faut toujours les étudier sauf à les juger. Mais il est vrai qu'ici il est question des enfants et des hommes pervers. Le vulgaire ainsi compris mérite peu d'attention. — *Et particulièrement de...* Il y a ici une lacune dans le texte. On pourrait la remplir en disant : « de cette question. » — *De l'opinion des sages.* Cette fin de phrase que justifie le contexte, est tirée d'une glose dans un manuscrit ; elle n'appartient pas à l'original. — *La passion qui les entraîne.* Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 10, § 4.

§ 3. *La vie la meilleure.* C'est-à-dire, le bien suprême.

cipalement doit tendre toute cette étude, à savoir de connaître les moyens de s'assurer une existence bonne et belle, si l'on ne veut pas dire parfaitement heureuse, mot qui peut sembler trop ambitieux; et de satisfaire l'espérance qu'on peut avoir, dans toutes les occasions de la vie, de ne faire que des choses honnêtes. § 5. Si l'on ne fait du bonheur que le résultat du hasard ou de la nature, il faut que la plus grande partie des hommes y renoncent; car alors l'acquisition du bonheur ne dépend plus des soins de l'homme; il ne relève plus de lui; l'homme n'a plus à s'en occuper lui-même. Si au contraire on admet que les qualités et les actes de l'individu peuvent décider de son bonheur, dès-lors, il devient un bien plus commun parmi les hommes; et même un bien plus divin; plus commun, parce qu'un plus grand nombre pourront l'obtenir; plus divin, parce qu'il sera la récompense des efforts que les individus auront faits pour acquérir certaines qualités, et le prix des actions qu'ils auront accomplies dans ce but.

§ 4. *Les moyens de s'assurer.* Ceci confirme ce qui a été dit plus haut sur l'objet tout pratique du présent traité ch. 1, § 2. — *Mot qui peut sembler trop ambitieux.* Juste sentiment de l'imperfection humaine. — *Et de satisfaire l'espérance.* Pensées très-nobles et très-naturelles.

§ 5. *Le résultat... de la nature.* C'est cependant à peu près l'opinion qui est soutenue plus loin, livre VII, ch. 14. — *La plus grande partie des hommes y renoncent.* En fait, la plupart des hommes sont malheureux; mais ils ne renoncent pas à l'espoir du bonheur. Du reste, tous les sentiments exprimés dans cette fin de chapitre sont excellents; et dans la Morale à Nicomaque, Aristote n'a rien dit de mieux. C'est une vérité des plus importantes que le bonheur de l'homme dépend en effet en grande partie de sa conduite et de sa volonté. C'est une loi de la providence.

CHAPITRE IV.

Définition du bonheur. Des divers genres de vie où la question du bonheur n'est point impliquée. — Il y a trois genres de vie que l'on embrasse quand on est maître de choisir à son gré : la vie politique, la vie philosophique et la vie de plaisir, de jouissances. — Réponse et opinion d'Anaxagore sur le bonheur.

§ 1. La plupart des doutes et des questions qu'on soulève ici, seront clairement résolus, si l'on définit d'abord avec précision ce qu'il faut entendre par le bonheur. Consiste-t-il uniquement dans une certaine disposition de l'âme, ainsi que l'ont cru quelque sages et quelques anciens philosophes ? Ou bien, ne suffit-il pas que l'individu lui-même soit moralement d'une certaine façon ? et ne faut-il pas bien plutôt encore qu'il fasse des actions d'une certaine espèce ? § 2. Parmi les divers genres d'existence, il y en a qui n'ont rien à voir dans cette question de la félicité et qui n'y prétendent même pas. On ne les cultive que parce qu'ils répondent à des besoins absolument

Ch. IV. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4 ; et livre X, ch. 6 ; Grande Morale, livre I, ch. 3.

§ 1. *Quelques sages.* Socrate et la plupart des sages de la Grèce. — *Et quelques anciens philosophes.* Anaxagore entr'autres, dont il sera parlé plus bas, § 4. — *Qu'il fasse des actions.* C'est la théorie de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 13.

§ 2. *Il y en a qui n'ont rien à voir.* Toute cette théorie résulte du mépris dans lequel toute l'antiquité grecque a tenu en général le travail. Les seules occupations des hommes libres étaient la politique et la philosophie. Le bonheur ne pouvait être que là, et surtout dans la dernière.

nécessaires ; et je veux dire, par exemple, toutes ces existences consacrées aux arts de luxe, aux arts qui ne s'occupent que d'amasser de l'argent et les arts industriels. J'appelle arts de luxe et inutiles les arts qui ne servent qu'à la vanité. J'appelle industriels les métiers des ouvriers qui sont sédentaires et vivent des salaires qu'ils gagnent. Enfin, les arts de lucre et de gain sont ceux qui s'appliquent aux ventes et aux achats des boutiques et des marchés. De même donc que nous avons indiqué trois éléments du bonheur, et signalé plus haut ces trois biens comme les plus grands de tous pour l'homme : la vertn, la prudence et le plaisir, de même aussi nous voyons qu'il y a trois genres de vie que chacun embrasse de préférence, dès qu'il en a le libre choix : la vie politique, la vie philosophique, et la vie de plaisir et de jouissance. § 3. La vie philosophique ne s'applique qu'à la sagesse et à la contemplation de la vérité ; la vie politique s'applique aux belles et glorieuses actions, et j'entends par là celles qui viennent de la vertn ; enfin la vie de jouissance se

C'etait le renfermer dans de bien étroites limites. — *Toutes ces existences.* A ce compte, et malgré ce qu'on vient d'en dire, la presque totalité des hommes devraient renoncer au bonheur. — *Que d'amasser de l'argent.* La même doctrine se trouve dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2, § 15. — *Des boutiques et des marchés.* Le même dédain est exprimé dans la Politique, livre I, ch. 3, § 23, de ma traduction, 2e édition. — *Et signalé plus haut.* Voir plus haut, ch. 1, § 2. — *La vie politique...* La vie politique répond, ce semble, à la prudence ; la vie philosophique répond à la vertu ; la vie de jouissances répond au plaisir. Mais l'explication qui suit contredit celle classification.

§ 3. *S'applique aux belles actions.* C'est se faire une haute idée de la politique ; mais en Grèce, non plus que chez les peuples modernes, la politique n'a jamais pu passer pour une école de vertu.

passe tout entière dans les plaisirs du corps. Ceci doit faire comprendre pourquoi il y a tant de différences, comme je l'ai déjà dit, dans les idées qu'on se fait du bonheur. § 4. On demandait à Anaxagore de Clazomène quel était suivant lui l'homme le plus heureux : « Ce n'est » aucun de ceux que vous supposez, répondit-il ; et le » plus heureux des hommes selon moi vous semblerait » probablement un homme bien étrange. » Le sage répondait ainsi, parce qu'il voyait bien que son interlocuteur ne pouvait pas s'imaginer qu'on dût mériter cette appellation d'heureux, sans être tout au moins puissant, riche, ou beau. Quant à lui, il pensait peut-être que l'homme qui accomplit avec pureté et sans peine tous les devoirs de la justice, ou qui peut s'élever à quelque contemplation divine, est aussi heureux que le permet la condition humaine.

§ 4. *Anaxagore de Clazomène.* Voir la même réponse attribuée à Anaxagore, Morale à Nicomaque, livre X, ch. 9, § 3. — *Quant a lui il pensait.* Admirable appréciation d'Anaxagore et du bonheur permis à l'homme. Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7, § 8. On se rappelle en quels termes Aristote parle d'Anaxagore dans la Métaphysique, livre I, ch. 4, p. 985, a, 18, de l'éd. de Berlin. — Voir aussi dans le chapitre suivant du présent traité, § 9, une autre réponse non moins belle d'Anaxagore.

CHAPITRE V.

Des misères de la vie humaine ; il vaudrait mieux ne pas vivre. Belle réponse d'Anaxagore. — Opinions diverses des hommes sur le bonheur ; la vertu et la sagesse sont les éléments indispensables du bonheur. — Erreur de Socrate qui croyait que la vertu est une science ; la vertu consiste essentiellement dans la pratique.

§ 1. Il est une foule de choses où il est très-difficile de bien juger. Mais c'est surtout dans une question où il semble qu'il est très-aisé, et du domaine de tout le monde, d'avoir une opinion; et cette question c'est de savoir quel est le bien qu'on doit choisir dans la vie, et dont la possession comblerait tous nos vœux. Il y a mille accidents qui peuvent compromettre la vie de l'homme, les maladies, les douleurs, et les intempéries des saisons; et par conséquent, si dès le principe on avait le choix, on s'éviterait sans nul doute de passer par toutes ces épreuves. § 2. Ajoutez à cela la vie que l'homme mène tout le temps qu'il est enfant ; et demandez-vous s'il est un être raison-

Ch. V. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4 ; Grande Morale, livre I, ch. 1.

§ 1. *Très-difficile de bien juger.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 15, des réflexions analogues.

§ 2. *Un être raisonnable qui voulût s'y plier.* Sentiment juste, mais qu'on trouve assez rarement dans l'antiquité, qui fait tant de cas de la vie et qui en jouit avec tant d'ardeur.

nable qui voulût s'y plier une seconde fois. § 3. Il est encore bon nombre de choses qui n'offrent ni plaisir ni peine, ou bien qui, en offrant du plaisir, n'offrent qu'un plaisir assez honteux, et qui, somme toute, sont telles qn'il vaudrait mieux ne pas être que de vivre pour les éprouver. § 4. En un mot, si l'on réunissait tout ce que font les hommes et tout ce qn'ils souffrent, sans que leur volonté y soit jamais pour rien, ou puisse s'y proposer un but précis, et qu'on y ajoutât même une durée infinie de temps, il n'en est pas un qui, pour si peu, préférât de vivre plutôt que de ne pas vivre. § 5. Certainement le seul plaisir de manger, ou même les jouissances de l'amour, à l'exclusion de tous ces plaisirs que la connaissance des choses, les perceptions de la vue ou des autres sens peuvent procurer à l'homme, ne suffiraient pas pour faire préférer la vie à qui que ce soit, à moins qu'on ne fût tont à fait abruti et dégradé. § 6. Il est vrai que si l'on faisait un choix aussi ignoble, c'est qu'on ne mettrait évidemment ancnne différence à être une brute ou un homme ; et le bœuf, qu'on adore si dévotement en Egypte sous le nom d'Apis, a tous ces biens-là plus abondamment et en

§ 3. *Il est encore bon nombre de choses.* Il y a dans ces réflexions, sur les misères et les imperfections de la vie, comme un avant-coureur des mélancolies chrétiennes.

§ 4. *Il n'en est pas un qui préférât de vivre.* Dans la Politique, au contraire, Aristote remarque avec bien plus de raison que les hommes aiment passionnément la vie pour la vie elle-même. Voir la Politique, livre III, ch. 3, p. 143 de ma traduction, 2e édit.

§ 5. *Certainement le seul plaisir de manger.* Tout ceci est bien d'accord avec les théories toutes spiritualistes qui terminent la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7 et suiv. § 8 et suiv.

§ 6. *Une brute ou un homme.* Une foule de gens ne savent point faire cette différence.

jouit mieux qu'aucun monarque du monde. § 7. De même, on ne voudrait pas non plus la vie pour le simple plaisir d'y dormir ; car, je vous prie, quelle différence y a-t-il à dormir du premier jour jusqu'au dernier pendant une suite de mille années et plus, ou de vivre comme une plante ? Les plantes n'ont que cette existence inférieure, comme l'ont aussi les enfants dans le sein maternel ; car du moment qu'ils sont conçus dans les entrailles de leur mère, ils y demeurent dans un perpétuel sommeil.

§ 8. Tout ceci nous prouve évidemment notre ignorance et notre embarras à savoir ce qu'il y a de bonheur et de bien réel dans la vie. § 9. Aussi dit-on qu'Anaxagore répondit à quelqu'un qui lui proposait tous ces doutes, et qui lui demandait quel motif aurait l'homme de préférer l'existence au néant : « Son motif, c'est de pouvoir con- » templer les cieux, et l'ordre admirable de l'univers » entier. » Le philosophe pensait donc que l'homme ferait bien de préférer la vie uniquement en vue de la science qu'il y peut acquérir. § 10. Mais ceux qui admirent le bonheur d'un Sardanapale, d'un Smindyride le Sybarite, ou de tel autre personnage fameux qui n'a cherché dans la vie que de continuelles délices, tous ces gens-là

§ 7. *Pour le simple plaisir d'y dormir.* Voir une opinion analogue sur le bonheur des Dieux, qui n'ont pas le sommeil éternel d'Endymion, Morale à Nicomaque, livre X, ch. 8, § 7. — *Une plante... les enfants...* Ces comparaisons ne sont pas indignes d'un grand naturaliste comme l'était Aristote.

§ 8. *Notre ignorance.* C'est trop dire ; « notre embarras » est plus juste.

§ 9. *Aussi dit-on qu'Anaxagore.* Voir plus haut dans le chapitre précédent, § 4. Cette approbation donnée à la belle réponse d'Anaxagore est un peu en contradiction avec le dédain de la vie qui vient d'être exprimé.

§ 10. *Tous ces gens-là.* Telles sont les opinions du vulgaire, dont on doit en effet tenir assez peu de compte.

semblent placer le bonheur uniquement dans la jouissance. § 11. Il y en a d'autres qui ne préféreraient ni les plaisirs de la pensée et de la sagesse, ni les plaisirs du corps, aux actions généreuses qu'inspire la vertu ; et l'on en voit même qui les recherchent avec ardeur, non pas seulement quand elles peuvent donner la gloire, mais dans les cas même où ils n'en doivent tirer aucune réputation. § 12. Mais quant aux hommes d'État livrés à la politique, la plupart ne méritent pas véritablement le nom qu'on leur donne ; ce ne sont pas réellement des politiques ; car le vrai politique ne recherche les belles actions que pour elles seules ; tandis que le vulgaire des hommes d'État n'embrassent ce genre de vie que par avidité ou par ambition.

§ 13. On voit donc, d'après tout ce qu'on vient de dire, qu'en général les hommes ramènent le bonheur à trois genres de vie : la vie politique, la vie philosophique, et la vie de jouissances. Quant au plaisir qui ne concerne que le corps et les jouissances qu'il procure, on sait assez clairement ce qu'il est, comment et par quels moyens il se produit. En conséquence, il serait assez inutile de rechercher ce que sont ces plaisirs corporels. Mais on peut se

§ 11. *Aux actions généreuses qu'inspire la vertu.* Il faut entendre d'après ce qui a été dit plus haut, § 3, ch. 4, qu'il s'agit ici de la politique ; et l'on voit par ce qui suit que l'auteur s'en fait une idée très-élevée, si ce n'est très-juste. Ce qu'il y a de mieux à dire en faveur de la politique, c'est qu'elle est très-souvent, et qu'elle était surtout chez les Grecs, l'occasion de montrer un grand courage.

§ 12. *Ce ne sont pas réellement des politiques.* On se rappelle toutes les critiques que Platon a faites des politiques vulgaires, dans le Gorgias, dans la République, dans le Politique.

§ 13. *On voit donc.* Répétition de ce qui a été dit, ch. 4, § 2. — *On*

demander avec quelque profit s'ils contribuent ou non au bonheur, et comment ils y contribuent. On peut se demander, en admettant qu'il faille mêler à la vie quelques plaisirs honnêtes, si ce sont ceux-là qu'il y faut mêler, et s'il y a une nécessité inévitable de les prendre à quelqu'autre titre ; ou bien, s'il n'y a point encore d'autres plaisirs qu'on puisse regarder avec raison comme un élément du bonheur, en donnant des jouissances positives à sa vie, et non pas seulement en écartant la douleur loin de soi. § 14. Ce sont là des questious que nous réserverons pour plus tard. Mais nous étudierons d'abord la vertu et la prudence ; nous dirons quelle est la nature de l'une et de l'autre. Nous examinerons si elles sont les éléments essentiels de la vie honnête et bonne, ou par elles-mêmes directement, ou par les actes qu'elles font faire ; car on les fait entrer toujours dans la composition du bonheur ; et si ce n'est pas là l'opinion de tous les hommes sans exception, c'est du moins l'opinion de tous ceux qui sont dignes de quelqu'estime. § 15. Le vieux Socrate pensait que le but suprême de l'homme c'était de connaître la vertu ; et il consacrait ses efforts à chercher ce que c'est que la justice, le courage et chacune des parties qui com-

peut se demander avec quelque profit. C'est en effet une des questions que la science morale doit traiter.

§ 14. *Pour plus tard.* La théorie annoncée ici ne se trouve pas précisément dans la Morale à Eudème ; c'est peut-être la théorie du plaisir livre VII, ch. 11 de la Morale à Nicomaque ; et livre X, ch. 1, et suiv. — *La vertu et la prudence.* Platon ne les distingue pas aussi complétement, puisqu'il fait de la prudence une partie de la vertu. Ici elles semblent tout à fait séparées.

§ 15. *Le vieux Socrate.* C'est une expression qu'on a déjà vue dans la Grande Morale, livre II, ch. 8, § 2, et qu'on retrouvera plus loin encore dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 1, § 15. Elle est assez

posent l'ensemble de la vertn. A son point de vue, il avait raison, puisqu'il pensait que toutes les vertus sont des sciences, et qu'on devait du même coup connaître la justice et être juste, comme c'est aussi du même coup que nous apprenons l'architecture ou la géométrie, et que nous sommes architectes ou géomètres. Il étudiait donc la nature de la vertu, sans s'inquiéter comment elle s'acquiert ni de quels éléments réels elle se forme. § 16. Ceci se présente en effet dans toutes les sciences purement théoriques. Ainsi l'astronomie, la science de la nature, la géométrie n'ont point absolument d'autre but que de connaître et d'observer la nature des objets spéciaux de ces sciences ; ce qui n'empêche pas qu'indirectement ces sciences ne puissent nous être utiles pour une foule de besoins. § 17. Mais dans les sciences productives et d'application, le but qu'elles poursuivent est différent de la science et de la simple connaissance qn'elles donnent. Par exemple, la santé, la guérison est le but de la médecine ; l'ordre, garanti par les lois ou quelqu'autre chose

singulière. — *Et chacune des parties.* C'est là en effet une des théories de Socrate et de Platon, République, livre IV, p. 210 et suiv. de la traduction de M. Cousin. — *Toutes les vertus sont des sciences.* Voir la Grande Morale, livre I, ch. 1, à la fin, § 26.—*Du même coup connaître la justice et être juste.* C'est en effet une erreur; et l'on ne voit que trop souvent la contradiction déplorable de la science et du vice. On peut fort bien savoir ce que c'est que la verto sans être vertueux. — *Éléments réels.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 16. *Ceci se présente.* Cette digression semble en quelque sorte une répouse à ce qui précède, et comme une demi-justification de Platon.

§ 17. *Productives et d'application.* Il n'y a qo'un seul mot dans le texte. — *Le but qu'elles poursuivent.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2 ; et plus loin, dans ce même traité de la Morale à Eudème, livre VII, ch. 13.

d'analogue, est le but de la politique. § 18. Sans doute, la pure connaissance des belles choses est déjà une chose fort belle par elle seule ; mais pour la vertu, le point essentiel et le plus précieux, ce n'est pas d'en connaître la nature ; c'est de savoir d'où elle se forme et comment on la pratique. Nous ne tenons pas seulement à savoir ce que c'est que le courage ; nous tenons surtout à être courageux ; ni ce que c'est que la justice, mais à être juste ; de même que nous tenons à la santé, plus qu'à savoir ce que c'est que la santé ; et à posséder un bon tempérament, plutôt qu'à savoir ce que c'est qu'un tempérament bon et robuste.

CHAPITRE VI.

De la méthode à suivre dans ces recherches. Utilité de la théorie et du raisonnement ; mais il faut les appuyer par des faits et par des exemples. Cette méthode est utile même en politique. — Danger des digressions et des généralités ; il faut tout ensemble critiquer la méthode et les résultats qu'elle donne. — Citation des Analytiques.

§ 1. Nous devons essayer de trouver par la théorie et

§ 18. *Sans doute la pure connaissance.* C'est faire équitablement la part de vérité qui se trouve dans la théorie platonicienne. — *Et comment on la pratique.* Toute cette fin de chapitre est excellente. On a vu dans toute la Morale à Nicomaque, combien de fois Aristote a insisté sur ce point capital.

Ch. VI. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2 et suiv ; Grande Morale, livre I, ch. 2.

par le raisonnement la vérité sur toutes ces questions ; et nous l'appuierons, pour la démontrer, par le témoignage des faits et par des exemples incontestables. Le mieux serait sans contredit de donner des solutions que tout le monde adoptât d'un avis unanime. Mais si nous ne pouvons obtenir cet assentiment, il faudrait du moins présenter une opinion à laquelle tous les hommes, avec quelques progrès, viendraient peu à peu se ranger ; car chacun porte en soi un penchant naturel et spécial vers la vérité ; et c'est en partant de ces principes qu'il faut nécessairement démontrer aux hommes ce qu'on veut leur apprendre. Il suffit que les choses soient vraies, bien que d'abord elles ne soient pas claires, pour que la clarté se produise plus tard à mesure qu'on avance, eu tirant toujours les idées les plus connues de celles qui d'abord avaient été exposées confusément. § 2. Mais en toute matière, les théories ont plus ou moins d'importance, selon qu'elles sont philosophiques ou ne le sont pas. C'est pour cela que, même en politique, on ne doit pas regarder comme une étude inutile de rechercher non pas seulement le fait, mais la cause ; car cette recherche de la cause est essentiellement philosophique, en quelque matière que ce soit. § 3. Il faut du reste en ceci beaucoup de réserve ; il y a des gens qui,

§ 1. *En partant de ces principes.* C'est ce que plus tard l'école Écossaise a nommé les principes du sens commun. — *Il suffit que les choses soient vraies.* C'est la méthode habituelle d'Aristote de présenter d'abord une idée générale de la chose qu'il discute, et d'entrer ensuite dans des détails plus précis et plus clairs.

§ 2. *Philosophiques ou ne le sont pas.* En d'autres termes, régulières et méthodiques. — *Cette recherche de la cause.* C'est là ce qui fait qu'on a pu définir la philosophie assez justement en disant qu'elle est la science des causes.

sous prétexte qu'il appartient au philosophe de ne jamais parler à la légère, mais toujours avec réflexion, ne s'aperçoivent pas qu'ils sont bien souvent en dehors de leur sujet, et qu'ils se livrent à des digressions parfaitement vaines. § 4. Parfois, c'est simple ignorance ; d'autre fois, c'est présomption ; et il arrive même qu'à ces piéges-là des gens habiles et fort capables d'agir eux-mêmes, sont pris par des ignorants, qui n'ont et ne peuvent avoir sur le sujet discuté la moindre idée fondamentale ni pratique. § 5. La faute qu'ils commettent tient à ce qu'ils ne sont pas assez instruits ; car c'est manquer d'instruction sur un sujet quelconque que de ne pas savoir distinguer les raisonnements qui s'y rapportent réellement, et ceux qui y sont étrangers. § 6. D'ailleurs, on fait bien de juger séparément et le raisonnement qui essaie de démontrer la cause et la chose elle-même qu'on démontre. Un premier motif, c'est celui que nous venons de dire, à savoir qu'il ne faut pas s'en fier à la théorie et au raisonnement tout seul ; et que souvent il faut bien davantage s'en rapporter aux faits. Mais ici c'est parce qu'on ne peut pas soi-même donner la solution cherchée, qn'on est bien forcé de s'en tenir à ce que l'on vous dit. En second lieu, il arrive plus d'une fois que ce qui paraît démontré par le simple raisonnement est vrai, mais ne l'est pas cependant par la

§ 3. *A des digressions parfaitement vaines.* Je ne sais si cette critique s'adresse à Platon ; elle serait assez juste. Mais il faut dire aussi que la forme du dialogue permet et exige même de fréquentes digressions.

§ 4. *Qu'à ces piéges-là.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 6. *Que nous venons de dire.* Ce motif n'a pas été exprimé d'une manière très-claire ; il n'est qu'implicitement compris dans ce qui précède. — *Bien davantage s'en rapporter*

cause sur laquelle ce raisonnement s'appuie ; car on peut démontrer le vrai par le faux, ainsi qu'on peut le voir dans les Analytiques.

CHAPITRE VII.

Du bonheur. — On convient que c'est le plus grand des biens accessibles à l'homme. L'homme seul, en dehors de Dieu, peut être heureux. Les êtres inférieurs à l'homme ne peuvent jamais être appelés heureux.

§ 1. Tous ces préliminaires posés, commençons, comme on dit, par le commencement; c'est-à-dire, en partant d'abord de données qui n'ont pas toute la clarté désirable, arrivons à savoir aussi clairement que possible ce que c'est que le bonheur.

§ 2. On convient généralement que le bonheur est le plus grand et le plus précieux de tous les biens qui peuvent appartenir à l'homme. Quand je dis à l'homme, j'entends que le bonheur pourrait être aussi le partage d'un être supérieur à l'humanité, c'est-à-dire de Dieu.

aux faits. C'est bien là en effet la méthode ordinaire d'Aristote. — *Dans les Analytiques.* Premiers Analytiques, livre II, ch. 2, p. 205 et suiv. de ma traduction.

Ch. VII. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7 ; Grande Morale, livre I, ch. 2.

§ 1. *Qui n'ont pas toute la clarté désirable.* Voir ci-dessus le début du chapitre précédent, § 1.

§ 2. *Le plus grand... de tous les biens.* En exceptant toujours la vertu. — *D'un être supérieur à l'humanité.* Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 8, § 7.

§ 3. Mais quant aux autres animaux, qui sont tous inférieurs à l'homme, ils ne peuvent jamais en rien participer à cette désignation ni recevoir ce nom. On ne dit pas que le cheval, l'oiseau, le poisson sont heureux; pas plus qu'aucun de ces êtres qui n'ont point dans leur nature, comme leur nom seul l'indique, quelque chose de divin, mais qui vivent d'ailleurs plus ou moins bien, en ayant leur part en quelqu'autre manière des biens répandus dans le monde. § 4. Nous prouverons plus tard qu'il en est ainsi. Mais nous nous bornons maintenant à dire que pour l'homme il y a certains biens qu'il peut acquérir, et qu'il en est d'autres qui lui sont interdits. Nous entendons par là que, de même que certaines choses ne sont point sujettes au mouvement, de même il y a des biens qui ne peuvent pas non plus y être soumis; et ce sont peut-être les plus précieux de tous par leur nature. Il est en outre quelques-uns de ces biens qui sont accessibles sans doute, mais qui ne le sont que pour des êtres meilleurs que

§ 3. *Ni recevoir ce nom.* C'est par un abus de mots qu'on peut dire de quelques animaux domestiques qu'ils sont heureux, par l'existence que l'homme leur assure. — *En ayant leur part... des biens répandus dans le monde.* Pensée délicate et vraie, autant que profonde.

§ 4. *Nous prouverons plus tard.* Il n'y a rien dans la Morale à Eudème qui se rapporte à ceci; et je ne crois pas que cette question, d'ailleurs si intéressante, ait été traitée dans aucun ouvrage d'Aristote. C'est aussi l'avis de M. Spengel dans sa dissertation sur les écrits moraux d'Aristote, Mémoires de l'académie des sciences de Bavière, tome III, p. 491. M. Fritzsch dans son édition croit que ceci se rapporte au livre VI de la Morale à Eudème, ch. 14, § 7; mais ce passage évidemment n'est pas en rapport avec la discussion qu'on annonce ici. — *Pour l'homme il y a certains biens.* Appréciation très-saine des limites imposées à la nature de l'homme. — *Ce sont peut-être les plus précieux.* Il eût été bon de préciser quels peuvent être ces biens. Est-ce l'immortalité par

nous. § 5. Quand je dis accessibles, praticables, ce mot a deux sens : il signifie tout ensemble, et les objets qui sont le but direct de nos efforts, et les choses secondaires qui sont comprises dans notre action en vue de ces objets. Ainsi, la santé, la richesse sont placées au nombre des choses accessibles à l'homme, au nombre des choses que l'homme peut faire, de même qu'y est placé aussi tout ce qu'on fait pour atteindre ces deux buts, à savoir les remèdes et les spéculations lucratives de tout genre. Donc évidemment, le bonheur doit être regardé comme la chose la plus excellente qu'il soit donné à l'homme de pouvoir obtenir.

CHAPITRE VIII.

Du bien suprême. Examen de trois théories principales sur cette question. — Réfutation de la théorie du bien en soi, et de la théorie générale des Idées. Elles ne peuvent servir en rien à la vie pratique. — Le bien se retrouve dans toutes les catégories ; il y a autant de sciences du bien qu'il y a de sciences de l'être. — Méthode inexacte pour démontrer le bien en soi. — La politique ainsi que la morale étudient et poursuivent un bien qui leur est propre.

§ 1. Il faut donc examiner quel est le bien suprême et

exemple ? — *Pour des êtres meilleurs que nous.* Les Dieux sans doute.

§ 5. *Donc évidemment.* Conclusion peu rigoureuse de ce qui précède.

Ch. VIII. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3; Grande Morale, livre I, ch. 1.

voir en combien de sens on peut entendre ce mot. Il y a ici trois opinions principales. On dit, par exemple, que le bien suprême, le meilleur de tous les biens, c'est le bien lui-même, le bien en soi; et au bien en soi, on attribue ces deux conditions, d'être le bien primordial, le premier de tous les biens, et d'être cause par sa présence que les autres choses deviennent aussi des biens. § 2. Telles sont les deux conditions que remplit l'Idée du bien ; et qui sont, je le répète, d'être le premier des biens, et par sa présence, d'être cause que les autres choses soient des biens à différents degrés. C'est d'après l'Idée surtout que le bien en soi, à ce qu'on prétend, doit s'appeler réellement le bien suprême et qu'il est le premier des biens ; car si les autres biens sont appelés des biens, c'est uniquement parce qu'ils ressemblent et participent à cette Idée du bien en soi ; et une fois qu'on a détruit l'Idée dont le reste participe, on a détruit du même coup tout ce qui participe de cette Idée et ne reçoit un nom que de cette participation même. § 3. On ajoute que ce premier bien est aux autres biens, qui le suivent, dans ce rapport que l'Idée du bien est le bien lui-même, le bien en soi ; et que

§ 1. *Trois opinions principales.* Il semble que ceci annonce une discussion ultérieure; mais elle ne se retrouve pas dans la suite de l'ouvrage. Peut-être s'agit-il des trois solutions indiquées plus haut, ch. 1, § 7. — *On dit d'abord.* C'est Platon qui soutient cette théorie; on ne le nomme point ici; il est nommé dans la Morale à Nicomaque. Mais la théorie est assez reconnaissable pour qu'il soit inutile d'en citer l'auteur.

§ 2. *Et je le répète.* Le texte est un peu moins précis; ma traduction l'est davantage, afin d'atténuer ce que la répétition à si courte distance peut avoir de choquant. — *A ce qu'on prétend.* J'ai ajouté ces mots, qui éclaircissent la pensée, et qui d'ailleurs ressortent du contexte.

§ 3. *On ajoute.* Le texte est un peu moins précis. — *Est séparée.*

cette idée est séparée, comme toutes les autres Idées, des objets qui en participent. § 4. Mais l'examen approfondi de cette opinion appartient à un autre traité qui serait nécessairement beaucoup plus théorique et plus rationnel que celui-ci ; car il n'y a point d'autre science qui fournisse les arguments tout à la fois destructifs et communs pour réfuter les théories. § 5. S'il nous est permis d'exprimer ici très-brièvement notre pensée, nous dirons que soutenir qu'il y a une Idée non-seulement du bien, mais de tout autre chose, c'est une théorie purement logique et parfaitement creuse. On l'a du reste suffisamment réfutée, et de beaucoup de manières, soit dans les ouvrages Exotériques, soit dans les ouvrages de pure philosophie. § 6. J'ajoute que les Idées en général, et l'Idée du bien en particulier, auraient beau exister tant qu'on le voudrait, elles ne seraient certainement d'aucune utilité ni pour le bonheur, ni pour des actions vertueuses.

Aristote a toujours prêté cette théorie à Platon. M. Cousin a montré que ce n'est pas là la vraie théorie Platonicienne. Voir l'ouvrage sur le Vrai, le Beau et le Bien, p. 73, 2e édition.

§ 4. *Appartient a un autre traité.* La Métaphysique ; — *Plus rationnel que celui-ci.* Qui doit être surtout pratique. — *D'autre science.* Sous entendu : *que la dialectique, Péripatéticienne.*

§ 5. *S'il nous est permis.* L'auteur prend ici quelques précautions de langage pour exprimer sa critique, qui n'en est pas moins sévère. — *Purement logique et parfaitement creuse.* C'est le reproche qu'Aristote a toujours fait à la théorie des Idées. — *Dans les ouvrages Exotériques.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 9. — *Soit de pure philosophie.* Ceci désigne la Métaphysique. Cette opposition entre les ouvrages Exotériques et les livres de pure philosophie, semble indiquer positivement que les premiers ne s'adressaient qu'à des lecteurs peu instruits. Voir la Dissertation préliminaire.

§ 6. *Elles ne seraient d'aucune utilité.* C'est l'objection encore que

§ 7. Le bien se prend en une foule d'acceptions, et il en reçoit autant que l'être lui-même. L'être, d'après les divisions établies ailleurs, exprime la substance, la qualité, la quantité, le temps ; et il se retrouve en outre dans le mouvement, qui est subi et dans le mouvement qui est donné. Le bien se retronve également dans chacune de ces catégories diverses; et ainsi, dans la substance, le bien est l'entendement, le bien est Dieu ; dans la qualité, il est le juste ; dans la quantité, c'est le terme moyen et la mesure ; dans le temps, c'est l'occasion ; et dans le mouvement, c'est, si l'on veut, ce qui instruit et ce qui est instruit. § 8. De même donc que l'être n'est pas un dans les classes qu'on vient d'énoncer, de même le bien n'y est pas un non plus ; et il n'y a pas davantage une science unique de l'être ni du bien. Il faut ajouter qu'il n'appartient pas même à une science unique d'étudier tous les biens d'appellation identique, par exemple, l'occasion et la mesure ; et que c'est une science différente qui doit

leur fait Aristote dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 16.

§ 7. *Etablies ailleurs.* Dans les Catégories, id. ibid. — *La substance, la qualité, etc.* Il n'y a que cinq Catégories sur dix de nommées ici. — *Et il se retrouve en outre.* Pensée obscure, qu'il aurait fallu éclaircir par quelqu'exemple. — *Le bien est l'entendement... Est Dieu.* C'est-à-dire que l'homme, participant dans une certaine mesure à l'intelligence divine, et Dieu, sont les plus élevés des êtres; et les meilleures des substances. Ou bien faut-il comprendre qu'il ne s'agit ici que du seul entendement de Dieu ? — *Dans la qualité il est le juste.* Doctrine très-contestable. — *Si l'on veut.* J'ai ajouté ces mots. — *Ce qui instruit et ce qui est instruit.* L'original ne peut pas offrir un autre sens. Celui-ci d'ailleurs est assez bizarre ; et l'auteur veut dire sans doute que le meilleur mouvement est celui de l'esprit, qui s'instruit lui-même ou qui en instruit un autre.

§ 8. *De même donc que l'être.* La plupart de ces idées se retrouvent dans la Morale à Nicomaque, loc. laud., livre I, ch. 3.

étudier une occasion différente, une science différente qui doit étudier une mesure différente. Ainsi en fait d'alimentation, c'est ou la médecine ou la gymnastique qui désigne l'occasion ou le moment, et la mesure; pour les actions de guerre, c'est la stratégie; et c'est de même une autre science qui règle une autre action. Ce serait donc perdre son temps que de vouloir attribuer à une seule science l'étude du bien eu soi. § 9. En outre, dans toutes les choses où il y a nu premier et un dernier terme, il n'y a pas d'Idée commune en dehors de ces termes, et qui en soit tout à fait séparée. § 10. Autrement, il y aurait quelque chose d'antérieur au premier terme lui-même; car ce quelque chose de commun et de séparé serait antérieur, puisque, si l'on détruisait le commun, le premier terme serait aussi détruit. Supposons, par exemple, que le double soit le premier des multiples; je dis qu'il est impossible que le multiple, qui est attribué en commun à cette foule de termes, existe séparément de ces termes: car alors le multiple serait antérieur au double, s'il est vrai que l'Idée soit l'attribution commune, absolument comme si l'on donnait à ce terme commun une existence à part; car si la justice est le bien, le courage ne le sera pas moins qu'elle.

§ 11. On n'en soutient pas moins la réalité du bien

§ 9. *Il n'y a pas d'Idée commune en dehors de ces termes.* C'est prouver la question par la question; et ceci n'ajoute rien à la réfutation générale qu'on fait de la théorie des Idées, en niant leur existence.

§ 10. *Supposons par exemple.* Cet exemple suffit pour éclaircir la pensée, sans d'ailleurs en prouver la justesse. — *Mais si la justice est le bien.* Cette objection ne paraît pas se rattacher aux précédentes.

en soi. Il est vrai qu'on ajoute au mot de bien le mot, « lui-même », ou « en soi »; et qu'on dit, le bien en soi, le bien lui-même. Et c'est une addition pour représenter la notion commune. Mais que peut signifier cette addition, si elle ne veut pas dire que le bien en soi est éternel et séparé ? Mais ce qui est blanc pendant plusieurs jours n'est pas plus blanc que ce qui l'est durant un seul jour; et l'on ne peut pas davantage confondre le bien qui est commun à une multitude de termes, avec l'Idée du bien; car l'attribut commun appartient à tous les termes sans exception. § 12. En admettant cette théorie, il faudrait du moins démontrer le bien en soi tout autrement qu'on ne l'a démontré de notre temps. C'est en partant de choses dont on ne convient pas du tout qu'elles soient des biens, qu'on démontre des biens sur lesquels tout le monde est d'accord; et, par exemple, on démontre à l'aide des nombres que la santé et la justice sont des biens. On prend pour cette démonstrations des séries numériques et des nombres, en suppo-

§ 11. *Il est vrai qu'on ajoute.* Le texte n'a pas tout à fait autant de précision que ma traduction; et de plus, il a un pluriel qui semble indiquer que cette réfutation s'adresse moins à Platon individuellement qu'à toute son école. — *Éternel et séparé.* L'auteur aurait dû voir qu'en effet le bien, au sens où l'entend Platon, est éternel et séparé, puisqu'il est Dieu lui-même, ou du moins qu'il est en Dieu. — *Ce qui est blanc.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 6. — *Et l'on ne peut pas confondre...* Objection d'un ordre tout différent que les précédentes.

§ 12. *Qu'on ne l'a démontré de notre temps.* Ceci peut s'adresser personnellement à Platon, ou à ses successeurs. — *C'est en partant de choses...* Ce genre de démonstration n'est pas du tout celui de Platon; peut-être doit-on l'attribuer à Speusippe ou à Xénocrate. — *A l'aide des nombres.* C'était un souvenir et une imitation des anciennes théories de Pythagore. — *En supposant gratuitement.* J'ai ajouté ce dernier mot

sant gratuitement que le bien est dans les nombres et dans les unités, attendu que le bien en soi est un et partout le même. § 13. Au contraire, c'est en partant de choses que tout le monde s'accorde à regarder comme des biens, la santé, la force, la sagesse, qu'il faudrait démontrer que le beau et le bien se trouvent dans les choses immobiles plutôt que partout ailleurs ; car tous ces biens ne sont qu'ordre et repos ; et si ces premières choses, c'est-à-dire la santé et la sagesse, sont des biens, les autres le sont encore davantage, parce qu'elles ont bien davantage d'ordre et de repos. § 14. Mais ce n'est qu'une image au lieu d'une démonstration, quand on prétend que le bien en soi est un, parce que les nombres eux-mêmes le désirent. On serait fort embarrassé d'expliquer clairement comment des nombres désirent quelque chose ; c'est là évidemment une expression trop absolue ; et, je le demande, comment pourrait-on supposer qu'il y ait désir là où il n'y a pas même de vie ? § 15. C'est un sujet d'ailleurs qui exige qu'on se donne de la peine ; et il ne faut rien hasarder sans raisonnements à l'appui, dans des matières où il n'est pas facile d'arriver à quelque certitude, même à l'aide de la raison. Il n'est pas non plus exact de dire que

que me semble autoriser le contexte.

§ 13. *Dans les choses immobiles.* C'est-à-dire dans les essences éternelles. — *C'est-à-dire la santé et la sagesse.* J'ai ajouté ceci, pour que la pensée fût parfaitement claire.

§ 14. *Qu'une image au lieu d'une démonstration.* C'est le reproche ordinaire d'Aristote à Platon ; et depuis lors, il a été fréquement répété. — *Parce que les nombres eux-mêmes le désirent.* Je ne crois pas qu'on trouve cette formule, qui est en effet assez singulière, dans Platon ; elle appartient peut-être à ses successeurs.

§ 15. *Un sujet qui exige qu'on se donne de la peine.* Platon s'en est donné certainement beaucoup pour la théorie des Idées ; et la critique ne serait pas juste contre lui personnel-

tous les êtres sans exception désirent un seul et même bien. Chacun des êtres ne désirent tout au plus que le bien qui leur est propre, comme l'œil désire la vision, comme le corps désire la santé, et comme tel autre être désire tel autre bien.

§ 16. Voilà les objections qu'on pourrait élever pour faire voir que le bien en soi n'existe pas, et qu'existât-il, il ne serait pas le moins du monde utile à la politique; car la politique poursuit un bien qui lui est spécial, comme toutes les autres sciences poursuivent aussi le leur; et, par exemple, c'est la santé et la force corporelle que poursuit la gymnastique. § 17. Ajoutez encore ce qui est exprimé, ce qui est écrit dans la définition même, à savoir que cette Idée du bien en soi, ou n'est utile à aucune science, ou bien qu'elle doit l'être à toutes également. § 18. Une autre critique, c'est que l'Idée du bien en soi n'est point pratique et applicable. Par la même raison, le

lement. — *Tous les êtres sans exception...* Ceci serait plus applicable à Platon lui-même, bien qu'il ne soit pas encore sur ce point aussi précis que ce texte le ferait supposer, s'il se rapportait à lui.

§ 16. *Voila les objections.* Ce sont à peu près celles aussi qui sont développées dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. Il semblerait au reste que l'auteur résume ici sa réfutation contre la théorie des Idées; il n'en est rien; car la critique continue dans ce qui suit.

§ 17. *Ce qui est exprime, ce qui est ecrit.* Le texte dit simplement : « ce qui est écrit ». — *Dans la définition même.* On peut entendre aussi : « dans la raison ». Mais alors ce serait une expression bien étrange que de dire : « ce qui est écrit dans la raison. » Cette métaphore peut nous sembler toute simple aujourd'hui; elle ne l'eût pas été du tout au temps d'Aristote ; et j'ai préféré pour ce motif le sens que je donne, bien qu'il soit moins naturel. Ce passage est fort obscur.

§ 18. *Une autre critique.* Cette nouvelle critique n'est guère que la répétition de celle qui vient d'être faite un peu plus haut. — *Le bien*

bien commun n'est pas le bien en soi, puisqu'alors le bien en soi se trouverait dans le bien le plus futile. Il n'est pas non plus applicable et pratique ; ainsi, la médecine ne s'occupe pas de donner à l'être qu'elle soigne une disposition qu'ont tous les êtres ; elle s'occupe uniquement de lui donner la santé ; et tous les autres arts agissent comme elle. § 19. Mais ce mot de bien a beaucoup de sens ; et dans le bien, il y a aussi le beau et l'honnête, qui est essentiellement pratique, tandis que le bien en soi ne l'est pas. Le bien pratique est celui qui est la cause finale pour laquelle on agit. Mais on ne voit pas assez évidemment quel bien il peut y avoir dans les choses immobiles, puisque l'Idée du bien n'est pas le bien même qu'on cherche, non plus que le bien commun. Le premier est immobile, et n'est pas pratique ; l'autre est mobile, mais il n'est pas plus pratique pour cela. § 20. Le but en vue duquel on fait tout le reste, est, en tant que fin, le bien suprême ; il est la cause de tous les autres biens classés au-dessous de lui, et il leur est antérieur à tous. Par con-

commun. C'est-à-dire, le bien qui se trouve dans plusieurs choses à la fois et au même titre.

§ 19. *Ce mot de bien a beaucoup de sens.* Un des premiers soins qu'il eût fallu prendre en effet dans toute cette discussion, c'était de définir précisément la notion du bien. — *Dans les choses immobiles.* Pensée obscure et insuffisamment développée. L'auteur veut dire sans doute qu'en faisant de l'Idée du bien en soi une essence éternelle et immuable, on perd de vue que cette Idée n'est plus alors ni le bien spécial qu'on cherche dans les diverses circonstances de la vie, ni même cette notion commune du bien que suggère l'observation de plusieurs choses bonnes.

§ 20. *Le but en vue duquel.* Il semble que ceci est une réponse aux objections et une apologie de la théorie des Idées, plutôt qu'une critique. Mais il faut bien distinguer le bien suprême et le bien en soi. Dans la Morale à Nicomaque, cette distinction a été faite, sans que d'ailleurs l'opposition de ces deux notions soit

séquent, on pourrait dire que le bien en soi est uniquement le but final que se proposent toutes les actions de l'homme. Or, ce but final dépend de la science souveraine, maîtresse de toutes les autres, c'est-à-dire la politique, l'économique, et la sagesse. C'est précisément par ce caractère spécial que ces trois sciences diffèrent de toutes les autres. Elles ont aussi des différences entr'elles; et nous en parlerons plus tard. § 21. Il suffirait de la méthode seule qu'on est forcé de prendre en enseignant les choses, pour montrer que le but final est la vraie cause de tous les termes classés au-dessous de lui. Ainsi dans l'enseignement, on commence par définir le but ; et l'on démontre ensuite facilement que chacun des termes inférieurs est un bien, puisque c'est l'objet qu'on a finalement en vue qui est la cause de tout le reste. Par exemple, si l'on a d'abord établi que la santé est précisément telle ou telle chose, il faut nécessairement que ce qui contribue à la procurer soit aussi telle ou telle chose précisément. La chose saine est bien la cause de la santé, en tant que com-

aussi marquée qu'elle peut l'être ici. — *La science souveraine... La politique.* Voir une doctrine analogue dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 9. — *L'économique et la sagesse.* Il semble que ces deux dernières sciences ne devraient point être nommées; on n'en attend qu'une seule d'après la phrase qui précède, et cette science souveraine, c'est la politique, comme dans la Morale à Nicomaque. — *Nous en parlerons plus tard.* Cette indication peut se rapporter en général à la Politique, à l'Économique (livre 1er) et à la Métaphysique; elle peut se rapporter aussi, dans la Morale à Eudème, au livre V, ch. 6, § 1, où la prudence et la politique sont comparées.

§ 21. *De la méthode qu'on est forcé de prendre...* Le texte est moins précis, et j'ai dû le paraphraser pour que la traduction fût claire. — *Ainsi dans l'enseignement.* Cette preuve est assez bizarre. — *Par exemple.* Cet exemple n'éclaircit pas beaucoup la pensée qui reste assez souvent obscure dans tout ce chapitre.

mençant le mouvement qui nous la donne; et par conséquent, elle est cause que la santé a lieu; mais ce n'est pas elle qui est cause que la santé soit un bien. § 22. Aussi, ne prouve-t-on jamais par des démonstrations en règle que la santé est un bien, à moins qu'on ne soit un sophiste et qu'on ne soit pas un médecin; car les sophistes aiment à étaler leur vaine sagesse dans des raisonnements étrangers au sujet, et l'on ne démontre pas plus ce principe qu'on n'en démontre aucun autre.

Mais puisque nous admettons que la fin, le but est pour l'homme un bien réel et même le bien suprême, entre tous ceux que l'homme peut acquérir, il faut voir quels sont les sens divers de ce mot, de bien suprême; et pour nous en rendre un compte exact, il convient de prendre un nouveau point de départ.

§ 22. *Que la santé est un bien.* Parce qu'apparemment la chose est par trop évidente, et qu'il est inutile par conséquent de la démontrer. — *A moins qu'on ne soit un sophiste.* Il semble que le reproche n'est guère mérité; et qu'on pourrait tenter cette démonstration, sans être accusé de faire le sophiste. — *L'on ne démontre pas plus ce principe.* Sans doute parce qu'on le trouve évident de soi, comme doivent l'être tous les principes. — *Les sens divers de ce mot.* Ce ne sera pas là tout à fait l'objet de la discussion qui va suivre, à moins qu'on ne veuille confondre la vertu avec le bien suprême, et le bonheur.

La réfutation de la théorie des Idées, contenue dans tout ce chapitre, s'appuie sur les mêmes arguments en général que celle qui est dans la Morale à Nicomaque. On ne trouve rien ici qui soit en contradiction avec la doctrine péripatéticienne; mais la critique dirigée contre Platon n'est ni plus profonde ni plus concluante.

FIN DU LIVRE PREMIER.

LIVRE II.

DE LA VERTU.

CHAPITRE PREMIER.

Considérations psychologiques; idée générale de la vertu; la vertu est l'œuvre propre de l'âme. Définition dernière du bonheur; justification de cette définition. — Deux parties distinctes dans l'âme: l'une douée de raison, et l'autre pouvant obéir à la raison. — Distinction analogue des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — Définition de la vertu.

§ 1. Après les théories qui précèdent, il faut, je le répète, prendre un autre point de départ pour traiter ce qui va suivre. Les biens de l'homme, quels qu'ils soient, sont ou en dehors de l'âme ou dans l'âme; et les plus précieux sont les biens de l'âme, division que nous avons établie même dans nos ouvrages Exotériques. Car la sagesse, la vertu et le plaisir sont dans l'âme ; et ce sont là les trois seules choses qui pour tout le monde paraissent être, soit séparément, soit toutes ensemble, le but final de la vie.

Ch. I. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, 6 et 11, et livre II, ch. 1; Grande Morale, livre I, ch. 4.

§ 1. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots. — *Les biens de l'homme.* Voir la division des biens, dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 2. — *Même dans nos ouvrages Exotériques.* Voir une expression toute semblable plus haut, livre I, ch. 8, § 5; et dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 9. Ces citations sont assez rares.

Or, parmi les éléments de l'âme, les uns sont de simples facultés ou des puissances ; les autres sont des actes et des mouvements. § 2. Admettons d'abord ces principes; et en ce qui concerne la vertu, reconnaissons qu'elle est la meilleure disposition, faculté ou puissance des choses, dans toutes les occasions où il doit être fait un usage et une œuvre quelconque de ces choses. C'est là un fait qu'on peut vérifier par l'induction ; et cette règle s'étend à tous les cas possibles. Par exemple, on peut parler de la vertu d'un manteau, parce qu'il y a une certaine œuvre, un certain usage de ce manteau ; et la meilleure disposition que ce manteau puisse avoir, est ce qu'on peut appeler sa vertu propre. On en dirait autant d'un navire, d'une maison, et de tout autre objet utile. Par conséquent, on doit pouvoir appliquer ceci à l'âme, puisqu'elle a également son œuvre spéciale. § 3. Remarquons que l'œuvre est d'autant meilleure que la faculté est meilleure; et que le rapport des facultés, entr'elles et à l'égard les unes des autres, est également le rapport des œuvres qu'elles produisent et qui en sortent. La fin de chacune d'elles, c'est l'œuvre qu'elles ont à produire. § 4. Il s'en suit évidemment que l'œuvre produite vaut mieux que la faculté qui

§ 2. *La meilleure disposition.* Cette définition est trop large; et il fallait la restreindre à ce qui regarde l'homme. — *De la vertu d'un manteau.* J'ai dû conserver cette expression toute bizarre qu'elle est. D'ailleurs, la même équivoque se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6, § 2 ; et elle n'y est pas mieux justifiée. — *Est ce qu'on peut appeler.* Ces atténuations ne se trouvent pas dans l'original.

§ 3. *L'œuvre est d'autant meilleure.* Théorie très-juste et très-profonde.

§ 4. *Il s'ensuit évidemment.* Cette conclusion n'est pas aussi évidente que l'auteur semble le croire. La

la produit ; car la fin est ce qu'il y a de mieux en tant que fin ; et nous avons admis que la fin est le meilleur et dernier objet en vue duquel se fait tout le reste. Il est donc clair, je le répète, que l'œuvre est au-dessus de la faculté et de la simple aptitude. § 5. Mais le mot œuvre a deux sens qu'il faut bien distinguer. Il y a des choses où l'œuvre produite se sépare et diffère de l'usage qu'on fait de la faculté qui produit cette œuvre. Ainsi, pour l'architecture, la maison qui est l'œuvre, est distincte de la construction qui est l'usage, et l'emploi de l'art ; pour la médecine, la santé ne se confond pas avec le traitement et la médication qui la procurent. Au contraire, pour d'autres choses, l'usage de la faculté est l'œuvre même ; et, par exemple, la vision pour la vue, ou la pure théorie pour la science mathématique. Par une suite nécessaire, pour les choses où l'usage est l'œuvre, l'usage vaut mieux que la simple faculté.

§ 6. Tous ces principes étant posés comme on vient de le voir, nous disons que l'œuvre est la même, et pour la la chose, et pour la vertu de cette chose. Mais cette œuvre n'a pas lieu de part et d'autre de la même façon ; et, par exemple, le soulier peut être l'œuvre et de la cordonnerie en général et du cordonnage en particulier. S'il

faculté existe sans l'œuvre, tandis que l'œuvre ne saurait exister sans la faculté qui la produit.

§ 5. *Le mot œuvre a deux sens.* Voir plus haut, livre I, ch. 5, § 17.

§ 6. *Que l'œuvre est la même et pour la chose.* Ceci est une variante, le texte ordinaire offre un sens un peu différent : « Il peut y avoir œuvre de la chose même ou de la vertu de cette chose. » J'ai préféré le sens adopté dans ma traduction, parce qu'il semble plus conforme aux habitudes du style d'Aristote et au reste du contexte. — *Et de la cordonnerie en général et du cor-*

y a tout ensemble et vertu de l'art de la cordonnerie et vertu du bon cordonnier, l'œuvre qui en résulte est un bon soulier. Même observation pour toute autre chose qu'on pourrait citer. § 7. Supposons encore que l'œuvre propre de l'âme soit de faire vivre, et que l'emploi de la vie soit la veille avec toute son activité, puisque le sommeil n'est qu'une sorte d'inaction et de repos. Par suite, comme il faut nécessairement que l'œuvre de l'âme et celle de la vertu de l'âme soient une seule et même œuvre, on doit dire qu'une vie honnête et bonne est l'œuvre spéciale de la vertu. C'est donc là le bien final et complet que nous cherchions, et que nous appelions le bonheur. § 8. Ceci ressort de tous les principes que nous avons établis. Le bonheur, avons-nous dit, est le bien suprême. Mais les fins que l'homme se propose sont toujours dans son âme, comme y sont les plus précieux de ses biens ; et l'âme elle-même n'est que la faculté ou l'acte. Mais comme l'acte est au-dessus de la simple dis-

donnage en particulier. Probablement ceci veut dire que l'on peut considérer le soulier sous deux points de vue différents : ou comme étant l'œuvre de l'art du cordonnier en général, ou comme étant l'œuvre de tel cordonnier en particulier. Mais dans ce dernier cas, ce n'est plus le soulier que l'on considère d'une manière abstraite et générale, c'est tel soulier en particulier. On me pardonnera d'avoir forgé le mot de « cordonnage » qui était indispensable pour bien marquer le rapport des deux idées. On peut trouver que la clarté de l'exemple choisi par l'auteur n'en rachète point la trivialité.

§ 7. *Avec toute son activité.* J'ai ajouté ces mots. — *Soient une seule et même œuvre.* Ceci semblerait justifier la variante que je n'ai pas cru devoir adopter un peu plus haut. — *Final et complet.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte ; mais ce mot unique a les deux acceptions que j'ai exprimées. — *Que nous appelions le bonheur.* Le bonheur se confondrait alors avec la vertu.

§ 8. *Avons-nous dit.* Jusqu'à présent cette doctrine n'a pas été aussi

position à le faire, que le meilleur acte appartient à la meilleure faculté, et que la vertu est la meilleure de toutes les manières d'être, il s'en suit que l'acte de la vertu est ce qu'il y a de meilleur pour l'âme. § 9. D'autre part, comme le bonheur était à nos yeux le bien suprême, nous pouvons conclure que le bonheur est l'acte d'une âme vertuense. Mais en outre le bonheur était quelque chose de final et de complet; et comme la vie peut être complète et incomplète, ainsi que la vertu, qui est ou entière ou partielle, et comme l'acte des choses incomplètes est incomplet, on doit définir le bonheur l'acte d'une vie complète conforme à la complète vertu.

§ 10. Que nous ayons bien analysé la natnre du bonheur, et que nous en ayons donné la vraie définition, nous en avons pour gages les opinions que chacun de nous s'en fait. Ne confond-on pas sans cesse réussir, bien agir et bien vivre avec être heureux? Et chacune de ces expressions n'indique-t-elle pas nn usage et un acte de nos facultés, la vie et la pratique de la vie? La pratique n'implique-t-elle pas toujours l'usage des choses? Le forgeron, par exemple, fait le mors du cheval; et c'est le cavalier qui s'en sert. Ce qui pronve encore l'exactitude de notre définition, c'est qu'on ne croit pas qu'il suffise pour être heureux de l'être pendant un jour, ni qu'un enfant pnisse être heureux, ni même qu'on le soit

nettement formulée qu'elle l'est ici. — *L'acte de la vertu est ce qu'il y a de meilleur.* Théories toutes pareilles à celles de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 14.

§ 9. *Le bonheur est l'acte d'une âme vertueuse.* Id. ibid.

§ 10. *Nous en avons pour gages.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 4. — *Pendant toute sa vie.*

pendant toute sa vie. Solon avait bien raison de dire qu'on ne doit pas appeler quelqu'un heureux tant qu'il vit, et qu'il faut attendre la fin de son existence pour juger de son bonheur ; car rien d'incomplet n'est heureux, puisqu'il n'est pas entier. § 11. Remarquez encore les louanges qu'on adresse à la vertu pour les actes qu'elle a inspirés, et les éloges unanimes dont les actes accomplis sont seuls l'objet. Ce sont les vainqueurs que l'on couronne ; ce ne sont pas ceux qui auraient pu vaincre, mais qui n'ont pas vaincu. Ajoutez enfin que c'est d'après les actes qu'on juge le caractère d'un homme. § 12. Mais pourquoi, dira-t-on, n'accorde-t-on pas des louanges et de l'estime au bonheur ? C'est que tout le reste des choses se fait uniquement en vue de lui, soit que ces choses s'y rapportent directement, soit qu'elles en fassent partie. Voilà pourquoi trouver quelqu'un heureux et le louer, ou faire son éloge en l'estimant, sont des choses fort différentes. L'éloge, à proprement dire, s'adresse à chacune des actions particulières de la personne. La louange avec l'estime s'applique à son caractère général. Mais pour dé-

Même théorie dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7, § 12. — *Solon avait bien raison de dire.* Dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7, § 12, et ch. 8, § 10, cette maxime n'est pas aussi formellement approuvée. Voir la conversation de Solon et de Crœsus, dans Hérodote, Clio, ch. 30, p. 9 de l'édition de Firmin Didot.

§ 11. *Ce sont les vainqueurs que l'on couronne.* Voir une comparaison analogue dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 8, p. 36. — *On juge le caractère d'un homme.* Pensée trop peu développée.

§ 12. *Des louanges et de l'estime au bonheur.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 10, § 1. — *Le louer ou faire son éloge.* La distinction est plus sensible en grec : « Louer » quelqu'un, s'applique à une action particulière de cette personne ; « faire son éloge », s'applique à l'ensemble de sa conduite et

clarer un homme heureux, on ne doit regarder qu'au but et à la fin même de toute sa vie. § 13. Ces considérations éclaircissent une question assez bizarre que parfois on soulève : Pourquoi, dit-on, les bons ne sont-ils pas pendant la moitié de leur existence meilleurs que les méchants, puisque tous les hommes dans le sommeil se ressemblent? C'est que le sommeil, peut-on répondre, est l'inaction de l'âme et non pas l'acte de l'âme. § 14. Voilà encore pourquoi si l'on considère quelqu'autre partie de l'âme, et, par exemple, la partie nutritive, la vertu de cette partie n'est pas une partie de la vertu entière de l'âme, pas plus que n'y est contenue la vertu du corps. C'est la partie nutritive qui, durant le sommeil, agit le plus énergiquement, tandis que la sensibilité et l'instinct y sont imparfaits et à peu près éteints. Mais si alors il y a encore quelque mouvement, les rêves mêmes des bons valent mieux que ceux des méchants, à moins de maladie ou de souffrance.

§ 15. Tout ceci nous mène à étudier l'âme; car la vertu appartient essentiellement, à l'âme et non pas par simple

de son caractère. — *En l'estimant.* J'ai ajouté ceci pour rendre toute la force du mot grec.

§ 13. *Une question assez bizarre.* Cette épithète n'est pas dans l'original; mais il m'a semblé qu'elle ressortait du contexte; et la question ne vaut pas la peine en effet d'être posée, bien qu'elle se retrouve aussi dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 8. — *Peut-on répondre.* Ceci n'est pas dans le texte.

§ 14. *C'est la partie nutritive qui durant le sommeil.* Détails physiologiques plus ou moins exacts, mais qui n'ont rien à faire dans la question. — *Les rêves mêmes des bons.* Idées étranges à cette place, bien qu'elles ne soient peut-être pas fausses.

§ 15. *A étudier l'âme.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 7. — *La vertu appartient essentiellement à l'âme.* C'est se faire une grande et

accident. Mais comme c'est la vertu accessible à l'homme que nous voulons connaître, posons d'abord qu'il y a dans l'âme deux parties qui sont douées de raison, bien qu'elles n'en soient pas douées l'une et l'autre de la même manière, l'une étant faite pour commander, l'autre pour obéir à celle-là et sachant naturellement l'écouter. Quant à cette autre partie de l'âme qui peut passer pour irraisonnable à un autre titre, nous la laissons de côté pour le moment. § 16. Peu nous importe également de savoir si l'âme est divisible ou si elle est indivisible, tout en ayant des puissances diverses, et les facultés qu'on vient de dire, de même que dans un objet courbe, le convexe et le concave sont tout à fait inséparables, comme le sont aussi dans une surface le droit et le blanc. Cependant le droit ne se confond pas avec le blanc, ou du moins il n'est le blanc que par accident, et il n'est pas la substance d'une même chose. § 17. De même, nous ne nous occnperons pas davantage de telle autre partie de l'âme, s'il y en a une; et, par exemple, de la partie purement végétative. Les parties que nous avons énumérées sont exclusivement

juste idée de l'ame humaine. Cette doctrine est d'ailleurs toute platonicienne. — *Cette autre partie de l'âme.* Sans doute la partie nutritive.

§ 16. *Si l'âme est divisible ou indivisible.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote écarte également cette question, qui appartient plus spécialement à la psychologie et à la métaphysique. — *Dans une surface.* J'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée. — *Le droit et le blanc.* Dans un objet qui est blanc et droit à la fois. Ce second exemple est beaucoup moins clair que le premier, qui suffisait.

§ 17. *De la partie purement végétative.* D'après la conjecture de M. Fritzch, dans son édition de la Morale à Eudème. Le texte vulgaire dit «physique» au lieu de végétative. Il suffit du changement d'une seule lettre. — *Les parties que nous avons*

propres à l'âme humaine; et par suite, les vertus de la partie nutritive et de la partie concupiscible n'appartiennent pas à l'homme véritablement; car du moment qu'un être est homme, il faut qu'il y ait en lui raison, commandement et action. Mais la raison ne commande pas à la raison; elle ne commande qu'à l'appétit et aux passions. C'est donc une nécessité que l'âme de l'homme ait ces diverses parties. § 18. Et de même que la bonne disposition du corps et sa santé consistent dans les vertus spéciales de chacune de ses parties, de même la vertu de l'âme, en tant qu'elle est la vraie fin de l'homme, consiste dans les vertus de chacune de ses parties différentes.

§ 19. Il y a deux sortes de vertus, l'une morale et l'autre intellectuelle; car nous ne louons pas seulement les gens parce qu'ils sont justes; nous les louons aussi parce qu'ils sont intelligents et sages. Plus haut, nous avons dit que la vertu ou les œuvres qu'elle inspire, sont dignes de louanges; et si la sagesse et l'intelligence n'agissent pas elles-mêmes, elles provoquent du moins les actes qui viennent d'elles seules. § 20. Or, les vertus intellectuelles sont toujours accompagnées de la raison; et par conséquent, elles appartiennent à la partie raisonnable de l'âme, laquelle doit commander au reste des facultés, en tant que c'est elle qui est douée de raison. Au con-

énumérées. Un peu plus haut, l'une douée de raison, l'autre capable d'écouter la raison, bien qu'elle ne la possède pas. — *N'appartiennent pas à l'homme.* Les fonctions de la nutrition ne dépendent pas de nous, et le désir nait en nous sans notre participation.

§ 19. *Deux sortes de vertus.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 20, et livre II, ch. 1, § 1. — *Plus haut nous avons dit.* Voir plus haut dans ce chapitre, § 11.

traire, les vertus morales appartiennent à cette autre partie de l'âme qui, sans avoir la raison en partage, est faite par nature pour obéir à la partie qui possède la raison ; car nous ne disons pas en parlant du caractère moral de quelqu'un qu'il est sage ou habile, nous disons qu'il est, par exemple, doux ou hardi. § 21. On le voit donc, ce que nous avons d'abord à faire, c'est d'étudier la vertu morale, de voir ce qu'elle est, et quelles en sont les parties, car c'est là que notre sujet nous conduit, et d'apprendre par quels moyens elle s'acquiert. Notre méthode sera celle qu'on prend toujours, quand on a déjà un sujet précis de recherche, c'est-à-dire qu'en partant de données vraies mais peu claires, nous tâcherons d'arriver à des choses vraies et claires, tout ensemble. § 22. Nous sommes ici à peu près dans le cas de quelqu'un qui dirait que la santé est l'état le meilleur du corps, et qui ajouterait que Coriscus est le plus hâlé de tous les hommes qui sont en ce moment sur la place publique. Il y aurait certainement dans l'une et l'autre de ces assertions quelque chose qui nous échapperait. Mais cependant pour savoir précisément ce que sont ces deux idées l'une par rapport à l'autre, il est bon d'en avoir préalablement cette vague notion. § 23. Nous supposerons en premier lieu que le

§ 20. *En parlant du caractère moral.* La différence n'est pas aussi tranchée dans notre langue qu'elle semble l'être en grec.

§ 21. *En partant de données vraies mais peu claires.* Idée familière à Aristote, et qu'il a souvent répétée. Voir dans la Morale à Nicomaque livre I, ch. 5, § 4.

§ 22. *Coriscus.* Exemple dont se sert habituellement Aristote. — *En avoir d'abord cette vague notion.* Et peut-être alors trouverait-on que le hâle du teint est le signe d'une vie active et rude, et par conséquent aussi le signe d'une santé robuste.

§ 23. *Nous supposons en premier lieu.* Détails trop longs, et qui ne

meilleur état est produit par les meilleures choses, et que ce qui peut être fait de mieux pour chaque chose vient toujours de la vertu de cette chose. Ici, par exemple, les travaux et les aliments les meilleurs sont ceux qui produisent le plus parfait état du corps ; et à son tour, le parfait état du corps permet qu'on se livre le plus activement aux travaux de tout genre. § 24. On pourrait ajouter que l'état d'une chose, quel qu'il soit, se produit et se perd par les mêmes objets pris de telle ou telle façon ; et qu'ainsi la santé se produit et se perd selon l'alimentation qu'on prend, selon l'exercice qu'on fait, et selon les moments. Au besoin, l'induction prouverait tout cela bien évidemment. De toutes ces considérations, on pourrait conclure d'abord que la vertu est moralement cette disposition particulière de l'âme qui est produite par les meilleurs mouvements, et qui, d'autre part, inspire les meilleurs actes et les meilleurs sentiments de l'âme humaine. Ainsi, c'est par les mêmes causes, agissant dans un sens ou dans l'autre, que la vertu se produit et qu'elle se perd. § 25. Quant à son usage, elle s'applique aux mêmes choses par lesquelles elle s'accroît et se détruit, et relativement auxquelles elle donne à l'homme la meilleure disposition

mènent pas à la conclusion qu'on attend.

§ 24. *On pourrait ajouter.* Même remarque. — *Au besoin, l'induction.* C'est-à-dire l'analyse des faits particuliers qui pourraient conduire à une généralité. — *La vertu est moralement.* J'ai ajouté ce dernier mot à cause des deux acceptions très différentes qu'on a données dans le texte au mot de vertu.

§ 25. *Quant à son usage.* Toutes ces diverses pensées sont évidemment exprimées ici d'une manière insuffisante. On peut les retrouver plus complètes et beaucoup plus claires dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 2, § 6.

qu'il puisse avoir. La preuve, c'est que la vertu et le vice se rapportent l'un et l'autre aux plaisirs et aux douleurs ; car les châtiments moraux, qui sont comme des remèdes fournis ici par les contraires, ainsi que tous les autres remèdes, viennent de ces deux contraires qu'on appelle la douleur et le plaisir.

CHAPITRE II.

De la vertu morale : c'est un résultat de l'habitude, dont les êtres animés sont seuls capables. — Des passions ; des facultés qu'elles supposent, et des manières d'être qu'elles causent.

§ 1. Évidemment, la vertu morale se rapporte à tout ce qui peut causer ou plaisir ou douleur. Le moral, ainsi que le mot seul l'indique, vient des mœurs, c'est-à-dire des habitudes ; or, l'habitude se forme peu à peu par suite d'un mouvement qui n'est pas naturel et inné, mais qui se répète fréquemment ; et il en est de même pour les actes que pour le caractère. C'est là un phénomène que nons ne voyons point dans les êtres inanimés ; on aurait beau jeter mille fois une pierre en l'air, elle n'y montera

Ch. II. Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1 et 5 ; Grande Morale, livre I, ch. 6.

§ 1. *A tout ce qui peut causer plaisir ou douleur.* Il y a bien des actes moraux et vertueux où le plaisir non plus que la douleur n'entre pour rien. Cette formule générale n'est donc pas tout-à-fait exacte. — *C'est-à-dire des habitudes.* Paraphrase que

jamais sans la force qui la pousse. § 2. Ainsi, la moralité, le caractère moral de l'âme, relativement à la raison qui doit toujours commander, sera la qualité spéciale de cette partie qui n'est que capable d'obéir à la raison. § 3. Disons donc tout de suite à quelle partie de l'âme se rapporte ce qu'on appelle les mœurs, ou les habitudes. Les mœurs se rapporteront à ces facultés de passions d'après lesquelles on dit des hommes qu'ils sont capables de telles ou telles passions, et à ces états de passions qui font qu'on désigne les gens du nom de ces passions même, selon qu'ils les ressentent ou qu'ils restent impassibles. § 4. On pourrait pousser la division plus loin encore, et l'appliquer, pour chaque cas spécial, aux passions, aux puissances qu'elles supposent, et aux manières d'être qu'elles déterminent. J'appelle passions les sentiments tels que la colère, la peur, la honte, le désir, et toutes ces affections qui ont en général pour conséquences un sentiment de plaisir ou de douleur. § 5. Il n'y a pas là de qualité de l'âme, à proprement parler ; et l'âme y est toute passive. La qualité qui caractérise le sujet, se trouve seulement

j'ai dû mettre, parce que, dans notre langue, le rapport étymologique des deux mots n'est pas aussi évident.

§ 2. *La moralité.* Les vertus morales n'appartiennent qu'à cette partie inférieure de l'âme qui, sans avoir elle-même la raison, est capable de suivre les conseils que la raison lui donne. Les vertus intellectuelles se trouvent ainsi placées au-dessus des vertus morales. C'est bien là aussi la théorie d'Aristote dans la Morale à Nicomaque.

§ 3. *Les mœurs ou les habitudes de l'âme.* Paraphrase, comme plus haut.

§ 4. *L'appliquer pour chaque cas spécial.* Je ne suis pas sûr d'avoir bien saisi le sens; l'expression employée dans le texte est assez peu correcte, et les manuscrits n'offrent pas de variantes.

§ 5. *Il n'y a pas là de qualité de l'âme.* Toutes ces distinctions ne sont pas fausses; mais elles peuvent sembler un peu subtiles. — *Qui caractérise le sujet.* J'ai ajouté ces mots

dans les puissances ou facultés qu'il possède. J'entends par puissances celles qui font dénommer les individus selon qu'ils agissent en éprouvant telles ou telles passions, et qui font qu'on les appelle, par exemple, colères, insensibles, amoureux, modestes, impudents. § 6. Enfin, j'entends par manières d'être morales toutes les causes qui font que ces passions ou sentiments sont conformes à la raison, ou y sont contraires, comme le courage, la sagesse, la poltronnerie, la débauche, etc.

CHAPITRE III.

Du rôle des milieux en toutes choses. La vertu morale est un milieu. — Table de quelques vertus et des deux vices extrêmes. Explication de cette table; analyse de quelques caractères. — Il y a des passions et des vices où il n'y a point à distinguer le plus et le moins, et qui sont blâmables par eux seuls.

§ 1. Ceci posé, il faut se rappeler que, dans tout objet continu et divisible, on peut distinguer trois choses : un excès, un défaut et un milieu. Ces distinctions peuvent

pour rendre la pensée plus claire.

§ 6. *J'entends par manière d'être.* Ce sont en d'autres termes les habitudes, qui peuvent être ou conformes ou contraires à la raison.

Ch. III. Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6; Grande Morale, livre I, ch. 7, 8 et 9.

§ 1. *Dans tout objet continu et divisible.* On peut trouver que la comparaison n'est pas très-juste; et ce qui est vrai des objets maté-

être considérées, soit dans leur rapport aux choses elles-mêmes, soit par rapport à nous; et, par exemple, on pourrait les étudier dans la gymnastique, la médecine, l'architecture, la marine, ou dans tel autre développement de notre activité, qu'il soit scientifique ou non scientifique, qu'il soit suivant les règles de l'art ou contre ces règles. § 2. Le mouvement en effet est un continu; et l'action n'est qu'un mouvement. En toutes choses, c'est le milieu par rapport à nous qui est ce qu'il y a de mieux; et c'est lui que nous prescrivent à la fois la science et la raison. Partout, le milieu a cet avantage de produire la meilleure manière d'être; et l'on peut s'en convaincre à la fois et par l'induction et par le raisonnement. Ainsi, les contraires se détruisent réciproquement; et les extrêmes sont tout ensemble et opposés entr'eux et opposés au milieu; car ce milieu est l'un et l'autre des deux extrêmes relativement à chacun d'eux; et, par exemple, l'égal est plus grand que le plus petit, et plus petit que le plus grand. § 3. Par une conséquence nécessaire, la vertu morale doit consister dans certains milieux et dans une

riels ne l'est plus au même degré des sentiments et des idées. — *La gymnastique..... la médecine.....* Ces exemples ne contribuent pas à éclaircir la pensée; on pourrait dire bien plutôt qu'ils l'obscurcissent. Le motif même qui est donné un peu plus bas, ne paraît pas très-fort. Il est bien vrai que l'action est un mouvement. Mais ces mouvements tout intérieurs de l'âme ne peuvent se mesurer comme les mouvements des objets.

§ 2. *C'est le milieu par rapport à nous.* L'auteur veut dire sans doute que le milieu varie avec les individus. Cette pensée est très-nettement exprimée dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. — *Par l'induction et par le raisonnement.* En d'autres termes, par l'observation des faits et par la pure théorie.

§ 3. *Par une conséquence nécessaire.* Cette conséquence, loin d'être nécessaire, serait très-contestable;

position moyenne. Il reste donc à rechercher quelle moyenne est précisément la vertu, et à quels milieux elle se rapporte. § 4. Pour en mettre des exemples sous les yeux, tirons-les du tableau suivant, où nous pourrons les étudier.

Irascibilité, impassibilité, douceur;
Témérité, lâcheté, courage:
Impudence, embarras, modestie;
Débauche, insensibilité, tempérance;
Haine, (anonyme), indignation vertueuse;
Gain, perte, justice;
Prodigalité, avarice, libéralité;
Fanfaronnade, dissimulation, véracité;
Flatterie, hostilité, amitié;
Complaisance, égoïsme, dignité;
Mollesse, grossièreté, patience;
Vanité, bassesse, magnanimité;
Dépense fastueuse, lésinerie, magnificence;
Fourberie, niaiserie, prudence.

mais il faut se rappeler que, plus haut, on a considéré l'action morale comme un mouvement.

§ 4. *Tirons-les du tableau suivant.* On sait qu'Aristote a fait souvent usage de tableaux de divers genres, pour éclaircir les sujets qu'il traitait. On pourrait en trouver des exemples soit dans l'Organon, et dans l'Herménéia en particulier, soit dans l'Histoire des animaux, et dans ses petits traités de physiologie et d'anatomie comparées. — *(Anonyme).* L'opposé de la haine, qui se réjouit du mal d'autrui, n'a pas reçu de nom spécial dans la langue grecque; il n'en a pas non plus dans la nôtre. — *Indignation vertueuse.* Le mot du texte est « Némésis ». — *Mollesse, grossièreté, patience.* Les équivalents que m'a offerts ici notre langue sont encore plus insuffisants que pour quelques autres vertus. Mais il y a beaucoup de nuances qui n'ont pas reçu de nom; et il faut se contenter d'à peu près.

§ 5. Toutes ces passions, ou des passions analogues, se retrouvent dans les âmes ; et tous les noms qu'on leur donne sont tirés soit de l'excès, soit du défaut que chacune présente. Ainsi, l'homme irascible est celui qui se laisse emporter à la colère plus qu'il ne faut, ou plus vite qu'il ne faut, ou dans plus de cas qu'il ne convient. L'homme impassible est celui qui ne sait pas s'emporter contre qui, quand, et comme il le faut. Le téméraire est celui qui ne craint pas ce qu'il faut craindre, quand il faut et comme il faut. Le lâche est celui qui craint ce qu'il ne faut pas craindre, quand il ne le faut pas, et comme il ne le faut pas. § 6. Et de même pour le débauché, et pour celui dout les désirs dépassent toute mesure, toutes les fois qu'il peut s'y abandonner sans frein; tandis que l'insensible est celui qui n'a pas même les désirs qu'il est bon d'avoir, et qu'autorise la nature, mais qui ne sent pas plus qu'une pierre. § 7. L'homme de gain est celui qui ne cherche qu'à gagner de quelque façon que ce soit. L'homme qu'on pourrait appeler homme de perte, est celui qui ne sait gagner sur rien, ou qui du moins ne fait que les gains les plus rares. Le fanfaron est celui qui se vante d'avoir plus qu'il n'a ; le dissimulé est celui qui feint, au contraire, d'avoir moins qu'il ne possède. § 8. Le flatteur est celui qui loue les gens plus qu'ils ne le méritent ; l'homme hostile est celui qui les loue moins qu'il ne faut. La complaisance recherche avec trop de soin le plaisir d'autrui ; et l'égoïsme consiste à ne le chercher que fort

§ 5. *L'homme impassible.* Sous-entendu : « en fait de colère » ; ce que le contexte explique suffisamment.

§ 7. *Le dissimulé.* L'original dit : « l'ironique. » Voir dans la Grande Morale, livre I, ch. 30, § 1.

peu et avec peine. § 9. Celui qui ne sait jamais supporter la douleur, même quand il serait mieux de la supporter, est un homme mou. Celui qui supporte toutes les souffrances sans distinction, n'a pas précisément de nom spécial, mais par métaphore on peut l'appeler un homme dur, grossier, et fait pour endurer la misère et le mal. § 10. Le vaniteux est celui qui prétend plus qu'il ne mérite ; l'homme au cœur bas est celui qui s'attribue moins qu'il ne lui revient ; le prodigue est celui qui est excessif dans toute espèce de dépenses ; le ladre sans libéralité est celui qui, par un défaut opposé, ne sait en faire aucune. § 11. Cette observation s'applique encore à ceux qu'on appelle des avares et des fastueux. Celui-ci va fort au-delà du convenable ; et l'autre reste fort en deçà. Le fourbe est celui qui cherche toujours à gagner plus qu'il ne doit ; le niais est celui qui ne sait pas même gagner là où il doit gagner légitimement. § 12. L'envieux est celui qui s'afflige des prospérités d'autrui plus souvent qu'il ne faut ; car on a beau être digne de son bonheur, ce bonheur même excite la douleur des envieux. Le caractère contraire à celui-là n'a pas reçu de nom particulier; mais c'est de tomber dans cet autre excès de ne jamais s'affliger même de la prospérité des gens qui sont indignes de leurs succès, et de se montrer facile en ceci, comme les gourmands le sont en fait de nourriture. L'autre caractère extrême est implacable à cause de la haine qui le dévore.

§ 13. Du reste, il serait bien inutile de définir ainsi chacun des caractères, et de démontrer que ces traits ne sont point en eux accidentels ; car aucune science ni

§ 13. *Aucune science, ni théorique, ni pratique.* Remarque peu

théorique, ni pratique, ne dit ni ne fait rien d'analogue pour compléter ses définitions; et l'on ne prend jamais ces précautions que contre le charlatanisme logique des discussions. § 14. Nous nous bornerons donc à ce que nous venons de dire; et nous donnerons des explications plus détaillées et plus précises, lorsque nous parlerons des manières d'être morales opposées les unes aux autres. Quant aux espèces diverses de toutes ces passions, elles tirent leurs noms des différences que présentent ces passions mêmes, par l'excès ou de durée, ou d'intensité ou de tel autre des éléments qui constituent les passions. § 15. Je m'explique. On appelle irascible celui qui éprouve le sentiment de la colère plus vite qu'il ne faut; on appelle dur et cruel celui qui le porte trop loin; rancunier, celui qui aime à garder sa bile; violent et injurieux, celui qui va jusqu'aux sévices que la colère amène. § 16. On dira des gens qu'ils sont gourmands, ou gloutons, ou ivrognes, lorsqu'en toute espèce de jouissances provoquées par les aliments, ils se laissent emporter à de grossiers appétits que réprouve la raison.

§ 17. Il ne faut pas oublier de remarquer aussi que certaines dénominations de vices ne viennent pas de ce

juste; et l'on ne voit pas pourquoi la science morale ou toute autre science s'abstiendrait de justifier ses définitions, si elles semblent incomplètes ou inexactes.—*Contre le charlatanisme logique des discussions.* C'est-à-dire, contre les arguties des Sophistes, voulant faire parade de leur vaine science.

§ 14. *Quand nous parlerons.* L'auteur veut sans doute désigner les analyses de vertus particulières et de vices, qui viendront plus loin.

§ 15. *Rancunier.* Notre langue n'a pas de mot plus relevé pour exprimer cette idée.

§ 17. *Il ne faut pas oublier de remarquer.* On retrouve des idées tout à fait pareilles dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

qu'on prend les choses de telle ou telle manière, ni de ce qu'on les prend avec plus d'emportement qu'il ne convient. Ainsi, l'on n'est pas adultère parce qu'on fréquente plus qu'il ne faut les femmes mariées; et ce n'est pas en ce sens qu'on entend l'adultère. Mais l'adultère lui-même est une perversité; et il suffit d'un seul acte pour qu'on puisse flétrir de ce nom et la passion qui mène à ce crime et le caractère de celui qui s'y livre. § 18. Remarque analogue pour l'insolence, qui pousse à l'outrage. Mais on trouve, même dans cette circonstance, des motifs de disculper, et l'on dit que l'on a cohabité avec la femme, au lieu de dire qu'on a commis un adultère; on dit qu'on ne savait pas qui était la femme qu'on aimait, ou qu'on a été forcé de faire ce qu'on a fait. On allègue de même pour l'insolence, qu'on a bien pu frapper quelqu'un, mais qu'on ne l'a pas outragé; et l'on trouve des excuses analogues pour toutes les autres fautes qu'on peut commettre.

CHAPITRE IV.

Des deux parties de l'âme, et de la division correspondante des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — La vie morale tout entière consiste dans les plaisirs et les peines que l'homme éprouve, et dans le choix qu'il sait faire des uns et des autres.

§ 1. Après toutes ces considérations, il faut dire que

Ch. IV. Morale à Nicomaque, et 2; Grande Morale, livre I, ch. 5 livre I, ch. 11, et livre II, ch. 4 et 6.

l'âme ayant deux parties différentes, les vertus aussi se divisent selon qu'elles appartiennent à ces deux parties distinctes. Les vertus de la partie qui possède la raison sont les vertus intellectuelles; leur objet, c'est la vérité; et elles s'occupent, soit de la nature des choses, soit de leur production. Les autres vertus sont propres à la partie de l'âme qui est irrationnelle, et qui n'a que l'instinct en partage; car toutes les parties de l'âme ne possèdent pas l'instinct, bien que l'âme soit divisée. § 2. Nécessairement, on le sait, le caractère moral est mauvais ou bon, selon qu'on recherche ou qu'on fuit certains plaisirs ou certaines peines. Cela même ressort évidemment des divisions que nous avons établies entre les passions, les facultés, et les manières d'être morales. Les facultés et les manières d'être se rapportent aux passions; et les passions elles-mêmes ne sont définies et déterminées que par le plaisir et la douleur. § 3. Il résulte de là, et des principes antérieurement posés, que toute vertu morale est relative aux peines et aux plaisirs que l'homme éprouve; car le plaisir ne peut jamais s'adresser qu'aux

§ 1. *Soit de la nature des choses.* C'est l'observation des faits. — *Soit de leur production.* C'est la recherche des actes qui sont à faire, et la règle de la conduite. — *Les autres vertus.* Les vertus morales, par opposition aux vertus intellectuelles. — *Qui n'a que l'instinct en partage.* On doit comprendre, d'après les théories bien connues de la Morale à Nicomaque, qu'il s'agit ici d'un instinct rationnel, c'est-à-dire de cette disposition qui permet à cette partie de l'âme d'entendre et de suivre les ordres de la raison, sans la posséder elle-même.

§ 2. *Que nous avons établies.* Voir plus haut, ch. 2, § 4.

§ 3. *Toute vertu morale est relative...* Déjà plus haut, j'ai fait remarquer que ce principe était un peu étroit, et que par conséquent il était très-contestable. Voir aussi la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 3, § 5.

choses qui rendent naturellement l'âme humaine pire ou meilleure ; et il ne se trouve qu'en elles. § 4. Les hommes ne sont appelés vicieux qu'à cause de leurs jouissances et de leurs douleurs, parce qu'ils poursuivent et fuient les unes et les autres autrement qu'il ne faut, ou bien celles qu'il ne faut pas. Aussi, tout le monde convient aisément que les vertus consistent dans une certaine apathie, un certain calme à l'égard des plaisirs et des peines, et que les vices consistent dans des dispositions toutes contraires.

CHAPITRE V.

De la vertu morale. Elle est toujours un milieu, qui est tantôt dans le plaisir, tantôt dans la douleur. Difficulté de bien reconnaître l'excès et le défaut d'après lequel on doit caractériser le vice contraire à la vertu.

§ 1. Après avoir reconnu que la vertu est en nous cette manière d'être morale qui nous fait agir le mieux possible, et qui nous dispose le plus complétement à bien faire;

§ 4. *Les hommes ne sont appelés vicieux.* On peut être vicieux sans trouver du plaisir à faire le mal, sans fuir une douleur que le devoir impose.

§ 5. *Une certaine apathie.* Ce n'est pas l'insensibilité générale recommandée plus tard par le Stoïcisme; c'est plutôt une certaine modération, qui sait dominer les passions et les amortir.

Ch. V. Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6; Grande Morale, livre I, ch. 5 et 9.

après avoir reconnu que le bien suprême dans la vie est ce qui est conforme à la droite raison, c'est-à-dire ce qui tient le juste milieu entre l'excès et le défaut relativement à nous, il faut nécessairement reconnaître aussi que la vertu morale, pour chaque individu en particulier, est un certain milieu, ou un ensemble de certains milieux, en ce qui concerne ses plaisirs et ses peines, ou les choses agréables et douloureuses qu'il peut ressentir. § 2. Parfois, le milieu ne sera que dans les plaisirs, où se trouvent aussi l'excès et le défaut ; quelquefois, il ne sera que dans les peines ; et quelquefois, dans les deux ensemble. L'homme qui a un excès de joie, a par cela même un excès de plaisir ; et celui qui a un excès de peine, pèche par un excès contraire. Ces excès d'ailleurs peuvent être ou absolus, ou relatifs à une certaine limite qu'ils ne devraient pas franchir ; et c'est, par exemple, quand on éprouve ces sentiments autrement que tout le monde, tandis que l'homme bien organisé est celui qui sent les choses comme il faut les sentir. § 3. D'autre part, comme il y a un certain état moral, qui fait que ceux qui sont en cet état, peuvent être pour une seule et même chose ou dans l'excès ou dans le défaut, il y a nécessité, ces extrêmes étant contraires, et l'un à l'autre réciproquement, et au milieu qui les sépare, que ces états soient égale-

§ 1. *Le bien suprême... conforme à la droite raison.* Principe excellent, qui renferme toute la destinée de l'homme et tout son bonheur.

§ 2. *Le milieu ne sera que dans les plaisirs.* Pensée obscure, qu'il aurait été bon d'éclaircir par quelqu'exemple. — *Un excès de joie... Un excès de plaisir.* C'est presqu'une tautologie.

§ 3. *Un certain état moral.* Il eût peut-être été préférable de dire au pluriel : « certains états moraux », afin que la pensée fût plus claire.

ment contraires entr'eux et contraires à la vertu. § 4. Il arrive cependant, tantôt que les oppositions extrêmes sont toutes deux très-évidentes, et tantôt que c'est l'opposition par excès, et quelquefois aussi l'opposition par défaut, qui l'est davantage. § 5. La cause de ces différences, c'est que l'on ne s'adresse pas toujours aux mêmes nuances d'inégalité, ou de ressemblance par rapport au milieu, mais que parfois on passe plus aisément de l'excès, et parfois du défaut, à l'état moyen, et que le vice paraît d'autant plus contraire au milieu qu'il en est plus éloigné. C'est ainsi que, pour ce qui regarde le corps, l'excès de fatigue vaut mieux pour la santé que le défaut d'exercice, et qu'il est plus voisin du milieu; tandis que pour l'alimentation au contraire, c'est le défaut plus que l'excès qui se rapproche du milieu. § 6. Par suite aussi, les habitudes qu'on choisit à son gré, et, par exemple, les habitudes d'exercices gymnastiques contribuent plus à la santé dans l'un et l'autre sens, soit qu'on prenne un peu trop de fatigue, soit qu'on reste un peu au-dessous de ce qu'il faudrait. L'homme qui sera contraire au juste milieu sous ce rapport, et qui résistera à la raison, sera d'une part celui qui ne prend aucune fatigue et n'accepte l'exercice d'aucune des deux façons que je viens d'indiquer; et d'autre part, celui qui se livre à toutes les langueurs de la mollesse et n'attend

§ 4. *Il arrive cependant...* On pourra voir, dans les analyses qui vont suivre, des exemples de ces cas particuliers.

§ 5. *Pour ce qui regarde le corps.* Ces règles d'hygiène attestent une observation profonde et très-exacte de l'organisation humaine. Il est impossible de donner des préceptes plus sages et plus pratiques.

§ 6. *Les habitudes qu'on choisit à son gré.* Pensée vraie, mais qui n'est point ici développée autant qu'il le faudrait. — *Sous ce rapport.* J'ai

jamais la faim. § 7. Ces diversités viennent de ce que la nature n'est pas en toutes choses également éloignée du milieu, et de ce que tantôt nous aimons moins le travail, et que tantôt nous aimons davantage le plaisir. § 8. Il en est de même aussi pour l'âme. Nous regardons comme contraire au juste milieu l'habitude ou la disposition qui nous fait faire en général le plus de fautes, et qui est la plus ordinaire ; quant à l'autre, elle reste ignorée de nous, comme si elle n'existait pas ; et elle passe inaperçue, à cause de sa faiblesse qui nous empêche de la sentir. § 9. Ainsi, la colère nous paraît le vrai contraire de la douceur ; et l'homme colérique, le contraire de l'homme doux. Et cependant, il peut y avoir excès à être trop accessible à la pitié, à se réconcilier trop facilement, et à ne pas même s'emporter quand on vous soufflette. Il est vrai que ces caractères-là sont fort rares, et qu'en général on penche plutôt vers l'excès opposé, l'emportement n'étant guère disposé à se faire le flatteur de personne.

§ 10. En résumé, nous avons fait le catalogue des manières d'être morales suivant chaque passion, avec leurs excès et leurs défauts, et des manières d'être contraires, qui placent l'homme dans le chemin de la droite raison ;

ajouté ces mots. — *D'une part... D'autre part.* L'opposition ne paraît pas très-bien marquée.

§ 8. *Tantôt nous aimons le travail.* Autre pensée, qui n'est pas suffisamment exprimée.

§ 8. *Il en est de même aussi pour l'âme.* Les exemples qui précèdent n'ont pas éclairci cette réflexion sur l'âme ; loin de là ; l'observation psychologique est certainement ici plus claire que les comparaisons par lesquelles l'auteur prétend la préparer.

§ 9. *Il peut y avoir excès.* Et c'est précisément cet excès qui est le contraire de la colère. Seulement, comme il est assez rare, on ne le remarque pas, et l'on s'arrête à la douceur, qui est beaucoup plus fréquente et beaucoup plus connue.

nous réservant de voir plus tard ce qu'est précisément la droite raison, et quelle est la limite qu'il faut toujours avoir en vue pour discerner le vrai milieu. Par une conséquence évidente, on peut conclure que toutes les vertus morales et tous les vices se rapportent soit à l'excès, soit au défaut des plaisirs et des peines, et que les plaisirs et les peines ne viennent que des manières d'être et des passions que nous avons indiquées. § 11. Ainsi donc, la meilleure manière d'être morale est celle qui demeure au milieu dans chaque cas ; et par suite, il est clair aussi que toutes les vertus, ou du moins quelques-unes des vertus, ne seront que des milieux avoués par la raison.

§ 10. *De voir plus tard.* Il serait difficile de citer l'endroit de la Morale à Eudème auquel ceci se rapporte ; et la discussion promise ici n'est point ramenée par la suite des idées. C'est peut-être un simple oubli de l'auteur ; et ces omissions sont assez naturelles pour qu'on ne s'étonne point de celle-ci. Peut-être aussi faut-il rapporter ce passage au VI[e] livre, ch. 1, § 3 de la Morale à Nicomaque, qui est comme on sait le livre V de la Morale à Eudème. Voir la Dissertation préliminaire.

§ 11. *Ou du moins quelques-unes.* Il faut se rappeler les restrictions qu'Aristote a mises également à sa théorie dans la morale à Nicomaque. On a trop dit qu'il faisait consister la vertu dans le milieu ; ce qui est vrai, c'est qu'il n'a reconnu ce caractère qu'à un certain nombre de vertus, qui le présentent incontestablement. Mais il n'a jamais prétendu rapporter toutes les vertus sans exception à cette mesure trop étroite. — *Avoués par la raison.* J'ai ajouté ces mots qui ressortent du contexte.

CHAPITRE VI.

De l'homme considéré comme cause. Il est le seul parmi les animaux à jouir de ce privilége. — De la nature diverse des causes : les causes immobiles, les causes motrices; citations des Analytiques. — L'homme est une cause libre; il peut faire ou ne pas faire ce qu'il fait. De la louange et du blâme dont la vertu et le vice sont l'objet; la vertu et le vice sont purement volontaires, et dépendent du libre arbitre de l'homme.

§ 1. Prenons maintenant un autre principe pour l'étude qui va suivre, et ce principe le voici : Toutes les substances selon leur nature sont des principes d'une certaine espèce; et c'est là ce qui fait que chacune d'elles peut engendrer beaucoup d'autres substances semblables; comme, par exemple, l'homme engendre des hommes; l'animal engendre généralement des animaux ; et la plante, des plantes. § 2. Mais outre cet avantage, l'homme a le privilége spécial parmi les animaux d'être le principe et la cause de certains actes; car on ne peut pas dire d'aucun autre animal que lui, qu'il agisse réellement.

Ch. VI. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1, et spécialement ch. 6; Grande Morale, livre I, ch. 10 et 11.

§ 1. *Chacune d'elles peut engendrer.* Il semble que cette formule est un peu trop générale, et qu'il y a des substances qui n'ont pas la faculté de se reproduire.

§ 2. *Cause de certains actes.* Il faut entendre, d'actes volontaires. — — *Qu'il agisse réellement.* Sans doute en tant qu'être libre et intelligent, ayant conscience de ce qu'il

§ 3. Entre les principes, ceux-là sont éminemment des principes, qui sont l'origine primordiale des mouvements; et c'est à juste titre qu'on donne surtout le nom de principes à ceux dont les effets ne peuvent être autrement qu'ils ne sont. Dieu seul peut-être est un principe de ce dernier genre. § 4. Quand il s'agit de causes et de principes immobiles, comme sont les principes des mathématiques, il n'y a pas là de causes à proprement parler. Mais on les appelle encore des causes et des principes par une sorte d'assimilation; car là aussi, pour peu qu'on renverse le principe, toutes les démonstrations dont il est la source, quelque solides quelles soient, sont renversées avec lui, tandis que les démonstrations elles-mêmes ne peuvent point changer, l'une détruisant l'autre, à moins qu'on ne détruise l'hypothèse primitive et qu'on eût fait la démonstration par cette hypothèse première. § 5. L'homme au contraire est le principe d'un certain mouvement, puisque l'action qui lui est permise est un mouvement d'un certain ordre. Mais comme ici, tout de même qu'ailleurs, le principe est cause de ce qui existe ou se produit par lui et à sa suite, il faut bien se dire qu'il en

fait. C'est une grande et juste idée de la nature de l'homme.

§ 3. *Dieu seul peut-être.* Ces idées sont d'accord avec toutes celles qu'Aristote a si admirablement exprimées dans la Métaphysique sur le premier moteur.

§ 4. *Il n'y a pas là de cause à proprement parler.* Distinction profonde, quoique très-simple. — *Des causes et des principes.* J'ai dû mettre deux mots dans tous ces passages, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul dans le texte; mais il a les deux sens. Le mot de «cause» que j'ajoute ici, contribue à rendre la distinction qu'on indique encore plus évidente.

§ 5. *L'homme est... le principe d'un certain mouvement.* Dont il est la cause spontanée et volontaire. — *Qui lui est permise.* J'ai ajouté ces

est du mouvement dans l'homme comme pour les démonstrations. § 6. Si, par exemple, le triangle ayant ses angles égaux à deux droits, il s'en suit nécessairement que le quadrilatère a les siens égaux à quatre angles droits, il est évident que la cause de cette conclusion, c'est que le triangles a ses angles égaux à deux angles droits. Si la propriété du triangle vient à changer, il faut que le quadrilatère change aussi ; et si le triangle, par impossible, avait ses angles égaux à trois, le quadrilatère aura les siens égaux à six ; si le triangle en avait quatre, le quadrilatère en aurait huit. Mais si la propriété du triangle ne change pas, et qu'elle reste telle qu'elle est, la propriété du quadrilatère doit également rester telle qu'on vient de le dire. § 7. Il a été démontré avec pleine évidence, dans les Analytiques, que ce résultat que nous ne faisons qu'indiquer, est absolument nécessaire. § 8. Mais ici nous ne pouvions, ni le passer entièrement sous silence, ni en parler avec plus de détails que nous ne le faisons ; car s'il n'y a pas moyen de remonter à une autre cause qui fasse que le triangle ait cette propriété, c'est que nous sommes arrivés au principe même, et à la cause de toutes les conséquences qui en sortent.

§ 9. Mais comme il y a des choses qui peuvent être contrairement à ce qu'elles sont, il faut aussi que les

mots. — *Comme pour les démonstrations.* Pensée obscure, que la suite n'éclaircit point assez.

§ 6. *Si par exemple....* Les détails qui suivent sont très-exacts mathématiquement parlant ; mais on ne voit pas bien en quoi ils se rapportent à la question de la causalité dans l'homme

§ 7 *Dans les Analytiques.* Voir un peu plus loin, ch. 10, § 22, et les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 13, p. 11 de ma traduction. Cette citation est exacte.

principes de ces choses soient également variables ; car tout ce qui résulte de choses nécessaires est nécessaire comme elles. Mais les choses qui viennent de cette autre cause signalée par nous, peuvent être autrement qu'elles ne sont. C'est souvent le cas pour ce qui dépend de l'homme et ne relève que de lui ; et voilà comment l'homme se trouve être cause et principe d'une foule de choses de cet ordre. § 10. Une conséquence de ceci, c'est que pour toutes les actions dont l'homme est cause et souverain maître, il est clair qu'elles peuvent être et ne pas être, et qu'il ne dépend que de lui que ces choses arrivent ou n'arrivent pas, puisqu'il est le maître qu'elles soient ou ne soient point. Il est donc la cause responsable de toutes les choses qu'il dépend de lui de faire ou de ne pas faire ; et toutes les choses dont il est cause, ne dépendent que de lui seul. § 11. D'autre part, la vertu et le vice, ainsi que les actes qui en dérivent, sont les uns dignes de louange et les autres dignes de blâme. Or, on ne loue et l'on ne blâme jamais les choses qui sont le résultat de la nécessité, de la nature, ou du hasard ; on ne loue et l'on ne blâme que celles dont nous sommes les causes ; car toutes

§ 9. *De cette autre cause signalée par nous.* De cette cause libre qui est représentée par l'homme. Voir un peu plus haut dans ce chapitre, § 5. — *Ce qui dépend de l'homme.* Le texte dit : « des hommes ».

§ 10. *Il est donc la cause responsable.* Ces théories, si importantes pour la conduite de la vie, n'ont jamais été plus nettement exprimées qu'elles ne le sont ici. Ces grands principes sont attestés hautement à l'homme par sa conscience ; mais tant de systèmes les ont méconnus ou niés, qu'on doit savoir gré au philosophe qui le premier les a si fermement défendus.

§ 11. *Digne de louange... digne de blâme.* Arguments qu'on retrouve dans la Morale à Nicomaque et dans la Grande Morale, et qui depuis lors ont été bien des fois répétés.

les fois qu'un autre que nous est cause, c'est à lui que revient et la louange et le blâme. Il est donc bien évident que la vertu et le vice ne concernent jamais que des choses où l'on est soi-même cause et principe de certains actes. § 12. Nous aurons donc à rechercher de quels actes l'homme est réellement la cause responsable et le principe. Mais nous convenons tous unanimement que, dans les choses qui sont volontaires et qui résultent du libre arbitre, chacun est cause et responsable, et que, dans les choses involontaires on n'est pas la vraie cause de ce qui arrive. Or, évidemment on a fait volontairement toutes celles qu'on a faites après une délibération et un choix préalables ; et par suite, il est tout aussi évident que la vertu et le vice doivent être classés parmi les actes volontaires de l'homme.

§ 12. *Nous aurons donc à rechercher.* Voir les chapitres qui suivent.

CHAPITRE VII.

Du volontaire et de l'involontaire. Du libre arbitre comme source de la vertu et du vice. — Tout acte vient de l'appétit, de la réflexion ou de la raison. De l'appétit considéré dans sa première nuance qui est le désir : citation d'Evénus. L'acte qui suit le désir, semble tantôt volontaire et tantôt involontaire : contradictions diverses. — L'acte, qui est suivant le cœur, seconde nuance de l'appétit, offre les mêmes contradictions. Citation d'Héraclite.—La liberté ne se confond pas avec l'appétit.

§ 1. Il nous faut donc étudier ce que c'est que le volontaire et l'involontaire, et ce que c'est que la préférence réfléchie ou libre arbitre, puisque la vertu et le vice sont déterminés par ces conditions. Occupons-nous d'abord du volontaire et de l'involontaire.

§ 2. Un acte, ce semble, ne peut avoir qu'un de ces trois caractères : ou il vient de l'appétit, ou il vient de la réflexion, ou il vient de la raison. Il est volontaire, quand il est conforme à l'une de ces trois choses ; il est involontaire, quand il est contraire à l'une d'entr'elles. Mais l'appétit se divise lui-même en trois nuances : la volonté,

Ch. VII. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et suiv. ; Grande Morale, livre I, ch. 10 et suiv.

§ 1. *La préférence réfléchie.* Voir plus loin, ch. 10. — *Ou libre arbitre.* J'ai ajouté ces mots, qui donnent la pensée sous une forme plus familière à nos habitudes.

§ 2. *De l'appétit.* C'est le terme générique pour exprimer les désirs de toute espèce ; c'est, si l'on veut, la spontanéité. — *De la réflexion.* Il semble difficile de distinguer ici la réflexion de la raison. — *La volonté,*

le cœur, le désir. Par conséquent, il faut admettre une division analogue dans l'acte volontaire ; et il faut le considérer d'abord relativement au désir. § 3. Il semble à première vue que tout ce qui se fait par désir est volontaire ; car l'involontaire paraît toujours être une contrainte. La contrainte, résultat de la force, est toujours pénible, ainsi que tout ce qu'on fait ou tout ce qu'on souffre par nécessité ; et, comme le dit fort bien Evénus :

« Tout acte nécessaire est un acte pénible. »

§ 4. Ainsi, l'on peut dire que si une chose est pénible, c'est qu'elle est forcée ; et que, si elle est forcée, elle est pénible. § 5. Mais tout ce qui se fait contre le désir est pénible, puisque le désir ne s'applique jamais qu'à un objet agréable ; et par conséquent, c'est un acte forcé et involontaire. Réciproquement, ce qui est selon le désir est volontaire ; car ce sont là des affirmations qui sont contraires les unes aux autres. § 6. Ajoutez que toute action vicieuse rend l'homme plus mauvais. Ainsi, l'intempérance est certainement un vice. Or, l'intempérant est celui qui pour satisfaire son désir est capable d'agir contre sa

le cœur, le désir. Ces nuances sont assez subtiles, et je n'ai pas trouvé d'équivalents suffisants.

§ 3. *Evénus.* Poète un peu antérieur au temps d'Aristote, et que nous avons déjà vu cité, Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 10, § 4. Platon semble aussi en avoir fait quelqu'estime. Voir l'Apologie p. 69, le Phédon, p. 194, et le Phèdre, p. 100 de la traduction de M. Cousin. Ce même vers se retrouve dans la Rhétorique, livre I, ch. 11, p. 1370, a 10, édit. de Berlin, et dans la Métaphysique, livre IV, ch. 5, p. 1015, a, 29, même édit.

§ 6. *Ajoutez que toute action vicieuse.* Il manque ici une transition. L'idée intermédiaire serait celle-ci : « L'action, qui est suivant le désir, est toujours volontaire, qu'elle soit d'ailleurs bonne ou vicieuse. » On est

propre raison ; il fait acte d'intempérance, quand il agit suivant le désir qui l'emporte. Mais on n'est coupable que parce qu'on le veut bien, et il s'en suit que l'intempérant se rend coupable parce qu'il agit suivant sa passion. Il agit donc avec pleine volonté ; et toujours ce qui est conforme à la passion est volontaire. Ce serait une absurdité de croire qu'en devenant intempérants les hommes deviennent moins coupables.

§ 7. D'après ces considérations, il semblerait donc que ce qui est conforme au désir est volontaire. Mais voici d'autres considérations qui sembleraient prouver tout le contraire. Tout ce qu'on fait librement, on le fait en le voulant ; et tout ce qu'on fait en le voulant, on le fait librement. Or, personne ne veut ce qu'il croit mal. Ainsi, l'intempérant qui se laisse dominer par sa passion, ne fait pas ce qu'il veut ; car, faire pour contenter son désir le contraire de ce qu'on croit le meilleur, c'est se laisser emporter par sa passion. Il résulte par conséquent de ces arguments contraires que le même homme agira volontairement et involontairement. Mais c'est là une impossibilité manifeste. § 8. D'un autre côté,

coupable en se livrant à ses vices, précisément parce qu'on pourrait y résister. — *Deviennent moins coupables.* En n'étant pour rien, à ce qu'on supposerait, dans l'action mauvaise qu'ils commettent, emportés et aveuglés par leurs passions.

§ 7. *Prouver tout le contraire.* Il est dans les habitudes d'Aristote de présenter en général sur toutes les questions les arguments en sens contraire, avant de se prononcer lui-même; et cette impartialité nuit même par fois à la netteté de son jugement. — *Personne ne veut ce qu'il croit mal.* C'est en ce sens que Platon a soutenu cette théorie, si souvent réfutée par Aristote, que le vice est toujours involontaire. — *Volontairement et involontairement.* Subtilités sophistiques, auxquelles se plaisaient beaucoup les Grecs.

le tempérant agira bien, et même on peut dire qu'il agira mieux que l'intempérant ; car la tempérance est une vertu, et la vertu rend les hommes d'autant meilleurs. Il fait acte de tempérance, quand il agit suivant sa raison contre son désir. De là, une contradiction nouvelle ; car si se bien conduire est volontaire tout comme se mal conduire, et l'on ne peut nier que ces deux choses ne soient parfaitement volontaires, ou que du moins, l'une étant volontaire, il ne faille nécessairement que l'autre le soit aussi ; il s'en suit que ce qui est contre le désir est volontaire; et alors le même homme fera une même chose tout à la fois et volontairement et contre sa volonté.

§ 9. Même raisonnement pour le cœur et pour la colère, puisqu'il semble bien aussi qu'il y a tempérance et intempérance de cœur comme il y en a pour le désir. Or, ce qui est contre le sentiment du cœur est toujours pénible ; et le retenir, c'est toujours se forcer. Par conséquent, si tout acte forcé est involontaire, il en résulte que tout ce qui est suivant le cœur est volontaire. Héraclite semblait regarder à cette puissance presqu'irrésistible du cœur, quand il a dit que le dompter est chose bien pénible :

« Ce fier cœur qui toujours met la vie en enjeu. »

§ 10. Mais s'il est impossible d'agir volontairement et involontairement dans le même moment, et pour la même

§ 8. *De là une contradiction nouvelle.* Même remarque.

§ 9. *Pour le cœur et pour la colère.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Héraclite.* Voir la Morale à Nicomaque, où cette même citation se retrouve, livre II, ch, 3, § 10.

partie de la chose qu'on fait, on peut dire que ce qui est suivant la volonté est plus libre que ce qui est suivant la passion ou le cœur. La preuve, c'est que nous faisons volontairement une foule de choses sans le secours de la colère ni de la passion.

§ 11. Reste donc à rechercher si c'est une seule et même chose que la volonté et la liberté. Or, il nous paraît impossible de les confondre; car nous avons supposé, et il nous semble toujours, que le vice rend les hommes plus mauvais, et que l'intempérance est un vice d'une certaine sorte. Mais ici ce serait tout le contraire qui se produirait; car personne ne veut ce qu'il croit mal; et il ne le fait que, quand emporté par l'intempérance, il ne se possède plus. Si donc faire mal est un acte libre, et que l'acte libre soit celui qui est fait suivant la volonté, on ne fait plus mal quand on devient intempérant, parce qu'on perd toute domination de soi; et l'on est même alors plus vertueux qu'avant de se laisser aller à l'intempérance, qui vous aveugle. Mais qui ne voit combien cela est absurde? § 12. J'en conclus qu'agir librement, ce n'est pas agir suivant l'appétit; et que ce n'est pas agir sans liberté que d'agir contre lui. § 13. J'ajoute que l'acte volontaire n'est pas davantage celui qui est fait après réflexion; et voici

§ 10. *Ce qui est suivant la volonté est plus libre.* C'est presqu'une tautologie.

§ 11. *Il nous paraît impossible de les confondre.* C'est une erreur qui n'est avancée ici que pour être réfutée un peu plus bas. — *Et l'on est même alors plus vertueux.* Même remarque. — *Qui ne voit combien cela est absurde?* Voilà l'opinion véritable de l'auteur; mais à la manière dont il présentait les arguments contraires, on aurait pu croire qu'il les adoptait pour siens.

§ 12. *Ce n'est pas agir suivant l'appétit.* C'est agir selon la raison.

§ 13. *Celui qui est fait après réflexion.* Cet acte-là est libre aussi;

comment je le prouve. Plus haut, il a été démontré que ce qui est suivant la volonté n'est pas forcé ; et à plus forte raison, que tout ce qu'on veut est parfaitement libre. Mais nous n'avons démontré réellement que ceci, à savoir qu'on peut faire librement des choses qu'on ne veut pas. Or, il y a une foule de choses que nous faisons sur le champ par cela seul que nous les voulons, tandis que l'on ne peut jamais agir sur le champ par réflexion.

CHAPITRE VIII.

Définition de l'acte volontaire; il suppose toujours l'emploi de la raison. Le nécessaire, ou la force.— Différence de l'homme et des autres êtres animés : l'acte volontaire vient d'une cause intérieure ; l'acte nécessaire vient d'une cause étrangère. — De la tempérance et de l'intempérance. — Contrainte morale : les enthousiastes, les devins; mot de Philolaüs. — C'est encore affirmer la liberté que de la nier.

§ 1. S'il faut nécessairement, comme nous l'avons vu, que l'acte libre et volontaire se rapporte à l'une de ces trois choses : l'appétit, la réflexion, la raison; et s'il n'est

mais il n'est pas le seul libre. — *Plus haut.* Dans ce même chapitre, § 7. — *Sur le champ.* C'est la différence entre la volonté et la réflexion ; et voilà pourquoi on ne peut pas tout à fait confondre l'acte volontaire et l'acte réfléchi, bien que tous deux soient libres.

Ch. VIII. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et 2 ; Grande Morale, livre I, ch. 13.

§ 1. *Comme nous l'avons vu.* Voir

aucune des deux premières, il reste que l'acte volontaire consiste à faire quelque chose après y avoir appliqué d'une certaine manière sa pensée et sa raison. § 2. Poussons même un peu plus loin ces considérations, avant de mettre fin à la définition que nous voulions donner du volontaire et de l'involontaire. Il me semble en effet que ce qui caractérise proprement ces deux idées, c'est que dans un cas on agit par force ou contrainte, et que dans l'autre cas on n'agit point par force. Dans le langage ordinaire, tout ce qui est forcé est involontaire ; et l'involontaire est toujours forcé. Il faut donc en premier lieu examiner ce que c'est que la force ou la contrainte, voir quelle est sa nature, et quels en sont les rapports avec le volontaire et l'involontaire.

§ 3. Le forcé et le nécessaire semblent être, ainsi que la force et la nécessité, opposés au volontaire et à la persuasion, en ce qui regarde les actions que l'homme peut faire. En général même, la force et la nécessité peuvent s'appliquer aussi aux choses inanimées ; et l'on dit, par exemple, que c'est par force et par nécessité que la pierre s'élève en haut, que le feu tombe en bas. Quand au contraire les choses sont portées suivant leur nature et leur direction propre, on ne dit plus qu'elles sont contraintes par la force. Il est vrai qu'on ne dit pas non plus qu'elles

plus haut, ch. 7, § 2. — *Et s'il n'est aucune des deux premières.* C'est ce qui a été prouvé dans le chapitre précédent, quoique l'auteur ait beaucoup plus insisté sur l'appétit que sur la réflexion. — *Sa pensée et sa raison.* Il n'y a que le premier mot dans le texte ; j'ai ajouté le second pour plus de clarté.

§ 2. *Par force ou contrainte.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original.

§ 3. *Le forcé.* Cette expression un peu singulière se comprend bien à

y sont portées volontairement ; et cette opposition n'a pas reçu de nom particulier. Mais quand elles sont poussées contre cette tendance naturelle, nous disons que c'est par force qu'elles se meuvent ainsi. § 4. De même pour les animaux et les êtres vivants, on peut voir qu'ils font et qu'ils souffrent bien des choses par force, quand une cause extérieure vient à les mouvoir contrairement à leur tendance naturelle. Dans les êtres inanimés, le principe qui les meut est simple. Mais dans les êtres animés, il peut être fort multiple ; car l'instinct et la raison ne sont pas toujours parfaitement d'accord. § 5. La force agit d'une manière absolue dans les animaux autres que l'homme, précisément comme elle agit dans les choses inanimées ; car chez eux la raison et l'instinct ne se combattent pas ; et ces êtres ne vivent que selon l'instinct qui les domine. Dans l'homme au contraire, il y a les deux mobiles ; et ils s'exercent sur lui à un certain âge, auquel nous supposons qu'il a la faculté d'agir. Ainsi, nous ne disons pas que l'enfant agit à proprement parler, non plus

l'aide de tout ce qui l'entoure. — *Qu'elles y sont portées volontairement.* Précisément parce que ce sont des choses inanimées, on ne peut pas leur supposer de volonté. — *N'a pas reçu de nom particulier.* Il semble qu'on dit au contraire qu'elles y sont portées naturellement ; et en ce sens, la nature serait opposée à la volonté.

§ 4. *Pour les animaux et les êtres vivants.* Des choses inanimées, l'auteur s'élève aux êtres vivants et aux animaux, pour arriver jusqu'à l'homme qui a le privilége d'être une cause intelligente et libre.

§ 5. *Précisément comme elle agit dans les choses inanimées.* C'est aller trop loin; et l'on ne peut assimiler tout à fait l'instinct, qui conduit les bêtes, aux lois nécessaires qui régissent les choses inanimées. On fait encore une part plus belle aux animaux en les regardant comme des automates. — *L'instinct et la raison ne se combattent pas.* Comme chez l'homme. — *Non plus que l'animal.* Ici encore, c'est trop ravaler l'enfant;

que l'animal; mais l'homme n'agit véritablement que quand il agit avec sa raison. § 6. Tout ce qui est forcé est toujours pénible, comme je l'ai dit; et personne n'agit de force avec plaisir. C'est là ce qui jette tant d'obscurité sur la question du tempérant et de l'intempérant. L'un et l'autre agissent en sentant chacun en soi des tendances contraires; le tempérant agit donc par force, à ce qu'on prétend, en s'arrachant aux passions qui le sollicitent; et certainement il souffre, en résistant au désir qui le pousse en un sens opposé. De son côté, l'intempérant agit également par force, en luttant contre la raison qui voudrait l'éclairer. § 7. Cependant, l'intempérant doit moins souffrir, à ce qu'il semble; car le désir ne vise jamais qu'à ce qui plaît, et on y obéit toujours avec une certaine joie. Par conséquent, l'intempérant agit plus volontairement, et l'on peut dire avec moins de raison qu'il agit par force, puisqu'il n'agit pas avec peine et souffrance. Quant à la persuasion, c'est tout l'opposé de la force et de la nécessité; l'homme tempérant ne fait que les choses dont il est persuadé; et il agit non par force, mais très-volontairement, tandis que le désir vous pousse sans vous avoir préalablement persuadé, parce qu'il n'a pas la moindre part de raison.

§ 8. On voit donc que c'est en ce sens qu'on peut dire

car il a de très-bonne heure le sentiment réel de sa faute; ce que l'animal n'a jamais.

§ 6. *Comme je l'ai dit.* Au début de ce chapitre; j'ai du reste ajouté ceci pour indiquer la répétition. — *Qui voudrait l'éclairer.* J'ai ajouté ces derniers mots qui ressortent du contexte.

§ 7. *L'intempérant doit moins souffrir.* Observation profonde. On peut même ajouter que, dans bien des cas, l'intempérant ne souffre pas si sa conscience n'a point de remords,

que les intempérants seuls agissent par force et involontairement ; et l'on comprend bien pourquoi : c'est qu'il se passe en eux quelque chose qui ressemble à la contrainte et à la force que nous observons dans les objets inanimés. § 9. Mais si l'on rapproche de ceci ce qui a été dit plus haut dans la définition proposée, on aura précisément la solution qu'on cherche. Ainsi, quand quelque chose d'extérieur vient pousser ou arrêter un corps quelconque à l'inverse de sa tendance, nous disons qu'il est mû de force ; et dans le cas contraire, nous disons qu'il n'est pas mû par force. Or, pour l'homme tempérant et pour l'intempérant, c'est la tendance qu'ils ont chacun en soi qui les pousse ; ils ont en eux les deux principes ; et par conséquent, ni l'un ni l'autre n'agit par force ; mais l'un et l'autre agissent librement, par ces deux mobiles et sans nécessité qui les contraigne. § 10. Nous appelons en effet nécessité le principe extérieur qui pousse ou qui arrête un corps contre sa tendance naturelle, comme si quelqu'un vous prenait la main pour en frapper une autre personne, malgré votre résistance, contre votre volonté et contre votre désir. Mais du moment que le principe est intérieur,

ou n'en a que de très-faibles.

§ 8. *Agissent par force et involontairement.* C'est presque la théorie Platonicienne : le mal est involontaire. — *Quelque chose qui ressemble.* C'est faire peut-être une bien large concession à l'intempérance.

§ 9. *Ce qui a été dit plus haut.* Voir au début de ce chapitre, et dans le chapitre précédent, § 2. — *Ils ont en eux les deux principes.* C'est là une vérité dont chacun de nous peut s'assurer en s'observant soi-même. *Qui les contraigne.* J'ai ajouté ces mots.

§ 10. *Du moment que le principe est intérieur.* Il ne suffit peut-être pas que le principe soit intérieur pour qu'il n'y ait pas violence. Ce qui est plus vrai, c'est qu'il y a liberté du moment qu'il y a deux

il n'y a plus de violence, puisqu'alors le plaisir et la peine peuvent se produire dans les deux cas. § 11. En effet, celui qui se possède et reste tempérant, éprouve une certaine douleur en agissant contre son désir. Mais il jouit en même temps du plaisir que lui donne l'espérance de tirer ultérieurement un avantage de sa sagesse, ou l'assurance de conserver actuellement sa santé. De son côté, l'intempérant jouit de goûter par son intempérance l'objet de son désir. Mais il a la douleur des conséquences qu'il prévoit; car il sait très-bien qu'il a fait une faute. § 12. En résumé, on peut donc affirmer avec quelque raison que l'un et l'autre, le tempérant et l'intempérant, agissent par force; et que l'un et l'autre agissent en quelque sorte malgré eux, sous la contrainte de l'appétit et de la raison; car lorsque ces deux mobiles sont opposés, ils se repoussent réciproquement l'un l'autre; et c'est ce qui fait qu'on rapporte par extension ce phénomène à l'âme tout entière, parce qu'on voit l'une de ses parties présenter quelque chose d'analogue. Ceci sans doute est exact, si on l'applique à ses parties; mais l'âme entière de l'homme tempérant et de l'intempérant agit bien volontairement; ni l'un ni l'autre n'agissent par contrainte; et c'est seule-

mobiles entre lesquels on peut également choisir.

§ 11. *Un avantage de sa sagesse.* La tempérance n'est pas si intéressée, et l'on est en général tempérant parce qu'il est bien de l'être, sans calcul ultérieur. — *La douleur des conséquences.* L'intempérant a des remords plutôt encore qu'il n'a des craintes.

§ 12. *Agissent par force.* Ceci semble contradictoire à ce qui précède. — *Malgré eux.* Ceci peut être vrai dans une certaine mesure de l'intempérance; ce ne l'est plus de la tempérance, qui obéit à la raison, sans le regretter ni même en souffrir. Du reste, l'auteur lui-même réfute un peu plus bas l'opinion qu'il semble soutenir ici. — *Ni l'un ni l'autre n'a-*

ment un des éléments qui sont en eux qui agit de force, puisque nous avons naturellement en nous les deux mobiles à la fois. La nature veut que ce soit la raison qui commande, puisque la raison doit être en nous, quand notre organisation originelle est laissée à son propre développement, et qu'elle n'a pas été altérée ; ce qui n'empêche pas que la passion et le désir n'y aient aussi leur place, puisqu'ils nous sont également donnés en même temps que la vie. § 14. En effet, c'est par ces deux caractères à peu près exclusivement que nous déterminons la vraie nature des êtres : d'un côté d'abord, par les choses qui appartiennent à tous les êtres de la même espèce dès qu'ils sont nés ; et ensuite, par les choses qui se passent plus tard en eux, quand on laisse leur organisation primitive se développer régulièrement, comme la blancheur des cheveux, la vieillesse, et tous les autres phénomènes analogues. En résumé, on peut dire que ni le tempérant ni l'intempérant n'agissent conformément à la nature ; mais, absolument parlant, l'homme tempérant et l'intempérant agissent selon leur nature; seulement, cette nature n'est pas la même de part et d'autre.

§ 15. Voilà donc les questions soulevées en ce qui regarde l'homme tempérant et l'intempérant. Tous les deux

gissent par contrainte. Telle est la vraie pensée de tout ce passage : oui, la vertu et le vice sont également volontaires, et l'homme est responsable de ce qu'il fait, parce qu'il pouvait ne pas le faire. — *La nature veut....* Théories admirables, parfaitement exprimées.

§ 14. *Conformément à la nature.* Qui veut d'une part que la raison commande, et qui veut aussi d'autre part que le désir soit satisfait.

§ 15. *Voilà donc les questions.* Résumé de toutes ces questions, qui sont assez subtiles, comme le prouvent tous les développements antérieurs.

sont-ils contraints et forcés? L'un des deux seulement agit-il par suite d'une violence? L'homme tempérant et l'intempérant agissent-ils sans le vouloir? Agissent-il tous les deux et par force à la fois et volontairement? Et si l'acte imposé par la violence est toujours involontaire, peut-on dire qu'ils agissent tout ensemble et de leur plein gré et par force? C'est d'après les explications que nous avons données qu'on peut, ce nous semble, répondre à toutes ces difficultés.

§ 16. Dans un autre sens, on dit encore qu'on agit par force et par nécessité, sans même que l'appétit et la raison soient en désaccord, quand on fait une chose qu'on trouve pénible et mauvaise, mais quand on serait exposé, si on ne la faisait pas, à des sévices personnels, aux fers, à la mort. Dans tous ces cas, on dit qu'on a obéi à une nécessité. § 17. Ou bien, cette hypothèse même n'est-elle pas inexacte? N'est-ce donc pas toujours de sa libre volonté qu'on agit dans tout cela? Et ne peut-on pas toujours refuser de faire ce qu'on exige de nous, en supportant toutes les souffrances dont on nous menace? § 18. Il y a ici certains points qu'on peut admettre, et d'autres qu'il faut repousser. Toutes les fois qu'il s'agit de choses où il dépend de nous qu'elles soient ou ne soient pas, du mo-

— *Répondre à toutes ces difficultés.* L'auteur semblait en avoir fait assez bon marché pour qu'il n'eût plus à y revenir, même afin de les résumer.

§ 16. *Dans un autre sens.* Cette transition peut paraître insuffisante; car le nouvel ordre d'idées qu'elle annonce, est complètement différent de toutes les idées qui précèdent.

§ 17. *De sa libre volonté.* La volonté n'est pas aussi entière dans les cas extrêmes. Mais il est vrai qu'elle existe toujours, et c'est précisément dans de telles circonstances qu'elle peut montrer toute sa force.

§ 18. *De choses où il dépend de nous.* Distinction très-exacte, et qui n'exclut pas les résolutions héroïques,

ment qu'on les fait tout en ne les voulant point, on les fait librement et non par force. Pour les choses au contraire qui ne dépendent pas de nous, on peut dire qu'il y a une contrainte, bien qu'il n'y ait pas une contrainte absolue, puisque l'être lui-même ne choisit pas ce qu'il fait précisément, et qu'il ne choisit que la fin en vue de laquelle il agit comme il fait. Or, c'est là une différence qui vaut la peine qu'on la remarque. § 19. Si, par exemple, pour éviter d'être touché par quelqu'un on allait jusqu'à le tuer, ce serait une plaisante excuse que de dire que l'on a commis ce meurtre malgré soi et par nécessité. Il faudrait qu'on eût à souffrir un mal plns grand et plus intolérable, si l'on n'agissait pas comme on l'a fait. Car c'est bien alors qu'on obéit à la nécessité, et qu'on agit par force, ou du moins qu'on n'agit pas naturellement, lorsqu'on fait du mal en dépit de soi, ou en vue d'un certain bien, ou en vue d'un mal plus grand, qu'on veut éviter, puisque ce sont là des circonstances qui ne dépendent pas de nons. § 20. Voilà pourquoi très-souvent on regarde l'amour comme involontaire, ainsi que d'autres emportements du cœur, et certaines émotions physiques qui sont, comme on dit, plus fortes que nous. Dans tous ces cas,

quand le cas l'exige et que la raison le permet

§ 19. *Pour éviter d'être touché.* Motif évidemment insuffisant et inadmissible, du moins dans nos mœurs; car dans la société brahmanique, la loi allait jusqu'à permettre au Brahmane de tuer le Tchandala ou Paria pour une raison aussi futile. Le contact seul le constituait en état de légitime défense. — *Ou du moins qu'on n'agit pas naturellement.* Cette restriction était indispensable, et la première assertion était trop générale.

§ 20. *L'amour comme involontaire.* Le désir plutôt que l'amour. — *Plus fortes que nous.* Voir un peu

on excuse ces fautes, comme ayant été provoquées par des causes qui triomphent habituellement de la nature humaine. On pourrait trouver qu'il y a force et contrainte, plutôt quand nous faisons quelque chose pour ne point éprouver une douleur trop forte que quand nous n'agissons que pour n'en point avoir une légère ; ou bien encore, quand nous agissons pour éviter un mal quelconque plutôt que pour nous procurer du plaisir. Car en général, on entend par ce qui dépend de quelqu'un ce que sa nature est capable de supporter ; et l'on dit qu'une chose ne dépend pas de lui, quand sa nature n'est pas capable de l'endurer, et que cette chose n'est naturellement conforme ni à son instinct ni à sa raison. § 21. Voilà comment en parlant des enthousiastes et des devins qui prédisent l'avenir, on affirme, bien qu'ils fassent acte de pensée, qu'il ne dépend pas d'eux de dire ce qu'ils disent ni de faire ce qu'ils font. § 22. On ne se possède pas davantage sous l'influence de la passion ; et l'on peut assurer qu'il y a telles pensées et tels sentiments qui ne dépendent pas de nous, non plus que les actes qui viennent à la suite de ces pensées et de ces raisonnements. C'est là ce qui faisait dire à Philolaüs avec tant de raison qu'il y a certaines idées plus fortes que nous.

plus bas le mot de Philolaüs. — *Qui triomphent habituellement*. Mais non pas nécessairement. — *Ce que sa nature est capable de supporter*. Observation très-délicate, et qui dans bien des cas doit provoquer l'indulgence.

§ 21. *Des devins qui prédisent l'avenir*. Il est assez remarquable que toute l'antiquité a cru aux devins. Platon même et Aristote semblent à peine avoir fait exception.

§ 22. *Non plus que les actes*. Ces cas sont tellement rares qu'ils ne portent point une véritable atteinte à la liberté ; c'est une sorte de folie passagère. — *Philolaüs*. Voir plus

En résumé, si nous devions, pour bien analyser le volontaire et l'involontaire, les rapprocher de l'idée de force et de violence, notre étude est achevée; et il faut nous arrêter ici ; car ceux-là même qui nient le plus vivement la liberté et qui prétendent n'agir que contraints et forcés, n'en sont pas moins libres dans l'opinion qu'ils défendent.

CHAPITRE IX.

Du volontaire et de l'involontaire. Définition de ces deux termes.

§ 1. Après avoir atteint notre but, qui était de prouver que la liberté n'est bien définie ni par l'appétit, ni par la réflexion, il nous reste à spécifier ce qui, dans ce phénomène, regarde la pensée et la raison. § 2. Un premier point incontestable, c'est que le volontaire paraît l'opposé de l'involontaire; et qu'agir en sachant à qui l'on s'adresse, comment et pourquoi l'on agit, est tout le contraire d'agir en ignorant à qui l'on s'adresse, comment et pourquoi l'on agit comme l'on fait. J'entends une ignorance réelle et non pas indirecte. Ainsi, vous pouvez

haut § 20; on sait que Philolaüs était un Pythagoricien un peu antérieur au temps de Platon. — *Il faut nous arrêter ici.* Cependant la discussion continue dans le chapitre suivant. — *Car ceux-là même...* C'est le sens le plus plausible que j'ai pu tirer du texte altéré en cet endroit.

Ch. IX. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et 2; Grande Morale, livre I, ch. 14 et 15.

§ 1. *Il nous reste... la pensée et*

savoir dans tel cas qu'il s'agit de votre père, et vous agissez comme vous faites, non pour le tuer mais pour le sauver. Par exemple, les filles de Pélias se trompèrent de cette façon. Ou bien, on se trompe comme se trompent les gens qui donnent un breuvage en croyant que c'est un philtre ou du vin, tandis que c'est du poison. Ce que l'on fait par ignorance des personnes et des choses, et des moyens qu'on emploie, est involontaire; et le contraire est volontaire. § 3. Ainsi donc, toutes les choses que l'individu fait, bien qu'il dépende de lui de ne les pas faire, et toutes les choses qu'il fait sans les ignorer et où il agit par lui-même, doivent nécessairement passer pour des choses volontaires ; et c'est là ce qu'on entend par la liberté, par le volontaire. Au contraire, tout ce qu'on fait en ignorant ce qu'on fait, et parce que l'on ignore, doit passer pour involontaire. § 4. Mais comme savoir ou connaître peut s'entendre en un double sens, et qu'il signifie tantôt posséder la science, et tantôt s'en servir actuellement, celui qui possède la science, mais qui n'en use pas, peut en un sens être justement appelé ignorant, et dans un autre sens, il ne peut pas l'être justement; par exemple, si c'est par une négligence coupable qu'il ne s'est pas

la raison. Il semble que ceci vient d'être fait précisément dans le chapitre qui précède.

§ 2. *Les filles de Pélias*. Elles égorgèrent leur père, sur la promesse de Médée, qui devait le ressusciter en le rajeunissant. — *Que c'est un philtre*. Voir la Grande Morale, livre I, ch. 15, § 2.

§ 3. *Par la liberté, par le volontaire*. Ce dernier mot est le seul dans le texte.

§ 4. *Peut s'entendre en un double sens*. La distinction est très-réelle ; mais l'auteur ne semble pas en tirer toutes les conséquences qu'elle porte. Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, § 5.

servi de ce qu'il sait. Réciproquement encore, quelqu'un qui ne possède pas la science, qui ne sait pas, peut être parfois blâmé avec toute justice, si c'est par paresse, par abandon au plaisir, ou par crainte de la peine, qu'il a négligé d'acquérir une science qu'il lui était facile ou même nécessaire de posséder.

Maintenant que nous avons ajouté ces considérations à toutes les précédentes, nous avons fini ce que nous voulions dire sur le volontaire et l'involontaire.

CHAPITRE X.

De l'intention; son rapport à la volonté; ses différences. L'intention ne peut se confondre ni avec le désir, ni avec le jugement, ni avec la volonté. L'intention ne s'adresse jamais à une fin; mais elle s'adresse seulement aux moyens qui mènent à cette fin. — Rapport de l'intention à la liberté. La délibération ne peut s'appliquer qu'aux choses qui dépendent de nous. — L'intention est un composé du jugement et de la volonté. L'homme seul est doué de cette faculté; il ne l'a pas à tout âge, ni en toute circonstance; sagesse des législateurs. — Citation des Analytiques. — La volonté de l'homme ne s'applique naturellement qu'au bien réel ou apparent. Origine de l'erreur. — Influence du plaisir et de la douleur sur nos jugements et sur la vertu.

§ 1. A la suite de tout ceci, analysons la nature de

Ch. X. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 3 et suiv.; Grande Morale, livre I, ch. 15 et 16.

§ 1. *A la suite de tout ceci.* Transition insuffisante, qui ne montre pas en quoi l'analyse de l'intention

l'intention, après avoir exposé préalablement les questions théoriques que soulève ce sujet. Le premier doute qui se présente à l'esprit, c'est de savoir dans quel genre se place naturellement l'intention, et à quel genre il faut la rapporter. L'acte volontaire et l'acte fait avec intention sont-ils différents l'un de l'autre? On ne sont-ils qu'une seule et même chose? Quelques personnes soutiennent, et en y regardant de près on peut partager leur avis, que l'intention est l'une de ces deux choses, ou l'opinion ou l'appétit; car ces deux phénomènes semblent toujours accompagner l'intention. § 3. Évidemment d'abord, elle ne se confond pas avec l'appétit; car elle serait alors ou volonté, ou désir, ou colère, puisque l'appétit suppose toujours que l'on a éprouvé l'une ou l'autre de ces impressions. La colère et le désir appartiennent aussi aux animaux eux-mêmes, tandis que l'intention ne leur appartient jamais. De plus, les êtres même qui réunissent ces deux facultés font avec intention une foule d'actes où la colère ni le désir n'entrent pour rien; et quand ils sont emportés par le désir ou la passion, ils n'agissent plus par intention; ils sont purement passifs. Ajoutez enfin que le désir et la colère sont toujours accompagnés de quelque peine, tandis qu'il y a beaucoup de choses où intervient notre intention, sans que nous éprouvions la moindre

se relie à ce qui précède. — *L'intention.* Ou « la préférence réfléchie »; j'ai indifféremment employé l'une ou l'autre expression. — *Ou l'appétit.* On a vu plus haut, ch. 7, § 2, dans quel sens large ce mot doit être pris.

§ 3. *L'intention ne leur appartient jamais.* Voir plus haut, ch. 8, § 4, ce qui a été dit des animaux. Je ne crois pas en effet qu'on puisse jamais leur supposer une intention dans le sens vrai de ce mot. Même lorsqu'on

douleur. § 4. On ne peut pas dire davantage que la volonté et l'intention soient la même chose. Parfois, on veut des choses impossibles, tout en sachant bien qu'elles le sont, comme de régner sur tous les hommes, comme d'être immortel. Mais personne n'a jamais l'intention de faire une chose impossible, s'il n'ignore point qu'elle est impossible ; ni même en général de faire ce qui est possible, quand il juge d'ailleurs qu'il n'est pas en état de faire ou de ne pas faire la chose. Voici donc un point bien évident : c'est que toujours l'objet de l'intention doit être nécessairement une de ces choses qui ne dépendent que de nous. § 5. Il n'est pas moins clair que l'intention ne se confond pas non plus avec l'opinion ou le jugement, ni absolument avec un simple objet de pensée. L'intention, venons-nous de dire, ne peut jamais s'appliquer qu'à des choses qui doivent dépendre de nous. Mais nous pensons une foule de choses qui ne dépendent de nous en quoi que ce soit : et, par exemple, que le diamètre est commensurable. § 6. En outre, l'intention n'est ni vraie ni fausse, pas plus d'ailleurs que ne l'est notre jugement, dans les choses pratiques qui ne dépendent que de nous, quand il nous porte à penser que nous devons faire ou ne pas faire quelque chose. Mais voici un point commun

châtie les animaux domestiques, on est bien loin de leur supposer une intention.

§ 4. *La volonté et l'intention soient la même chose.* Analyse très-délicate et très-vraie. — *Voici un point bien évident.* C'est là le caractère essentiel de l'intention.

§ 5. *Avec l'opinion ou le jugement.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original. — *Venons-nous de dire.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer la répétition. — *Que le diamètre est commensurable.* Soit avec le côté du carré, soit avec la circonférence du cercle.

entre la volonté et l'intention, c'est que jamais l'intention ne s'applique directement à une fin, mais seulement aux moyens qui mènent à cette fin. Ainsi, par exemple, personne n'a l'intention d'être bien portant ; mais on a seulement l'intention de se promener ou de rester assis en vue de la santé qu'on désire. On n'a pas davantage l'intention d'être heureux ; mais on a l'intention de gagner de la fortune, ou d'affronter même un péril pour arriver au bonheur. En un mot, quand on choisit un parti et qu'on exprime une intention, on peut dire toujours et ce qu'on a l'intention de faire, et ce en vue de quoi l'on a cette intention. Il y a ici deux choses bien distinctes : l'une pour laquelle on a l'intention d'en faire une autre, et la seconde qu'on a l'intention de faire en vue de la première. § 7. Or, ce qui est éminemment aussi l'objet de la volonté, c'est la fin qu'on désire ; et ce qui est l'objet également de l'opinion, par exemple, c'est qu'il faut être bien portant et qu'il faut être heureux. § 8. Il est donc de toute évidence, d'après ces différences, que l'intention ne se confond ni avec le jugement ou opinion, ni avec la volonté. La volonté et le jugement s'appliquent essentiellement à un but final ; mais l'intention ne s'y applique pas.

§ 9. Ainsi, il est clair que l'intention n'est, absolument

§ 6. *Ne s'applique directement à une fin.* On ne voit pas à première vue pourquoi la volonté et l'intention ne s'appliqueraient pas à une fin, aussi bien qu'elles s'appliquent aux moyens qui peuvent y mener. On peut avoir à choisir entre des fins diverses aussi bien qu'entre des moyens divers comme elles. Mais les exemples cités un peu plus bas éclaircissent du reste très-bien la pensée ; et la différence est très-réelle. — *Il y a ici deux choses bien distinctes.* On doit remarquer la délicatesse et la parfaite exactitude de cette analyse.

§ 7. *L'objet de la volonté... L'ob-*

parlant, ni la volonté, ni le jugement, ni la conception. Mais en quoi diffère-t-elle de tout cela ? Et quel en est le rapport précis à la liberté et au volontaire ? Résoudre ces questions, ce sera montrer nettement ce que c'est que l'intention.

§ 10. Dans le nombre des choses qui peuvent être et ne pas être, il y en a quelques-unes qui sont de telle nature qu'on peut en délibérer. Pour d'autres, la délibération n'est même pas possible. Les possibles, en effet, peuvent bien être et ne pas être ; mais la production n'en dépend pas de nous, les uns étant produits par la nature, et les autres l'étant par diverses causes. Dès lors, on ne pourrait délibérer de ces choses, à moins d'ignorer absolument ce qu'elles sont. § 11. Mais pour les choses qui non-seulement peuvent être et ne pas être, mais auxquelles peuvent en outre s'appliquer les délibérations humaines, ce sont celles-là précisément qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire. Aussi, ne délibérons-nous pas de ce qui se passe dans les Indes, ni des moyens de faire que le cercle puisse être converti en carré. Car ce qui se passe aux Indes ne dépend pas de nous ; et la qua-

jet... de l'opinion. L'opinion et la volonté se confondent alors, en ce qu'elles peuvent toutes deux s'appliquer à des fins.

§ 9. *Ni la conception.* Notre langue ne m'a pas offert d'équivalent meilleur. — *Le rapport précis à la volonté.* C'est là le point véritable de la question. — *A la liberté et au volontaire.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original, comme plus haut.

§ 10. *A moins d'ignorer absolument....* Ou à moins d'être hors de sa raison.

§ 11. *De ce qui se passe dans les Indes.* Je ferai remarquer que ceci pourrait bien être une allusion indirecte à l'expédition d'Alexandre dans l'Inde. C'était à peu près l'époque où Aristote écrivait ses principaux ouvrages. On aurait ainsi la date approximative de ce traité.

drature du cercle n'est pas chose faisable. § 12. Il est vrai qu'on ne délibère même pas non plus de toutes les choses réalisables qui ne dépendent que de nous; et c'est bien là encore une preuve nouvelle, que, absolument parlant, l'intention n'est pas le jugement, puisque toutes les choses auxquelles s'appliquent l'intention et qu'on peut faire, sont nécessairement de celles qui dépendent de nous. § 13. Anssi, en suivant cette idée, ponrrait-on se demander comment il se fait que les médecins délibèrent sur les choses dont ils possèdent la science, tandis que les grammairiens n'en délibèrent jamais? La cause en est que, l'erreur ponvant se commettre de deux façons, puisqu'on peut se tromper par raisonnement, ou bien par simple sensation, il y a cette double chance d'erreur en médecine, tandis que, si dans la grammaire on voulait discuter la sensation et l'usage, ce serait à n'en pas finir.

§ 14. L'intention n'étant ni le jugement ni la volonté séparément, et n'étant pas non plus les deux pris ensemble; car l'intention ne se produit jamais instantanément, tandis qu'on peut juger sur le champ qu'il faut agir et vouloir à l'instant même; il reste qu'elle soit composée de ces deux éléments réunis dans une certaine mesnre, tons les deux se retrouvant dans tout acte d'in-

§ 12. *De toutes les choses réalisables.* Il eut été bon de citer quelques unes de ces choses.

§ 13. *En suivant cette idée.* J'ai ajouté ces mots, qui peuvent servir comme de transition. — *Cette double chance d'erreur en médecine.* Cette idée est très-vraie; mais elle reste un peu obscure ici, parce qu'elle n'est pas assez développée. — *La sensation et l'usage.* Même remarque. La « sensation » ne signifie sans doute ici que le goût particulier de chaque individu.

tention. Mais il faut examiner de près comment l'intention peut se composer du jugement et de la volonté. § 15. Bien que le mot lui-même nous l'indique déjà en partie ; l'intention, qui, entre deux choses, préfère l'une à l'autre, est une tendance à choisir, un choix non pas absolu, mais le choix d'une chose qu'on place avant une autre chose. Or, ce choix n'est pas possible sans un examen et sans une délibération préalables. Ainsi, l'intention, la préférence réfléchie vient d'un jugement, qui est accompagné de volonté et de délibération. § 16. Mais jamais on ne délibère, à proprement parler, sur le but qu'on se propose ; car le but est le même pour tout le monde. On délibère seulement sur les moyens qui peuvent mener à ce but. On délibère d'abord pour savoir si c'est telle chose ou telle autre qui peut y conduire; et, une fois qu'on a jugé que telle chose y conduit, on délibère pour savoir comment on aura cette chose. En un mot, nous délibérons sur l'objet qui nous occupe, jusqu'à ce que nous ayons ramené à nous-même et à notre initiative le principe qui doit produire tout le reste. § 17. Si donc on ne peut appliquer son intention et sa préférence, sans avoir préalablement examiné et pesé le meilleur et le pire ; et si l'on ne peut

§ 14. *Dans une certaine mesure.* C'est là ce qui fait que cette nouvelle définition ne contredit pas la précédente. L'intention n'est pas la volonté et le jugement réunis simplement ; c'est la combinaison de l'un et de l'autre, dans une mesure qu'il s'agit de déterminer.

§ 15. *Bien que le mot lui-même.* Ceci est très-exact en grec ; ce ne l'est pas également dans notre langue, quand on traduit le mot du texte par intention. — *L'intention qui... préfère.* Paraphrase du mot unique qui est dans l'original.

§ 16. *Le but est le même pour tout le monde.* En ce sens que c'est le bien. Voir le début de la Morale à Nicomaque.

§ 17. *L'intention ou la préfé-*

délibérer que sur ce qui dépend de nous, dans les choses qui peuvent être et ne pas être, relativement au but poursuivi; il s'en suit évidemment que l'intention ou la préférence est un appétit, un instinct capable de délibérer sur des choses qui dépendent de nous. Car nous voulons toujours ce que nous avons résolu de faire, tandis que nous ne résolvons pas toujours de faire ce que nous voulons. J'appelle capable de délibérer cette faculté dont la délibération est le principe et la cause, et qui fait que l'on désire une chose parce qu'on en a délibéré. § 18. Ceci nous explique pourquoi l'intention, accompagnée de préférence, ne se rencontre pas dans les autres animaux, et pourquoi l'homme lui-même ne l'a ni à tout âge, ni dans toute circonstance. C'est que la faculté de délibération, non plus que la conception de la cause, ne s'y rencontrent point davantage ; et quoique la plupart des hommes aient la faculté de juger s'il faut faire ou ne pas faire telle ou telle chose, il s'en faut bien que tous puissent se décider par le raisonnement, attendu que la partie de l'âme qui délibère est celle qui est capable de considérer et de comprendre une cause. § 19. Le pourquoi, la cause finale est une des espèces de cause ; car le pourquoi est cause ; et la fin en vue de laquelle une autre chose est ou se produit, est appelée cause. Ainsi, par exemple, le besoin de toucher les revenus qu'on possède est cause

rence. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Un appétit, un instinct.* Même remarque.

§ 18. *L'intention accompagnée de préférence.* J'ai dû paraphraser le mot unique du texte. — *La plupart des hommes.... Il s'en faut bien que tous.* Ces deux assertions semblent contradictoires.

§ 19. *Le pourquoi est une des espèces de cause.* Voir dans la Métaphysique, livre I. ch. 3, p. 132 de

qu'on se met en voyage, si c'est en effet en vue de faire cette recette qu'on s'est mis en route. Voilà comment les gens qui n'ont aucun but sont incapables de délibérer.

§ 20. Nous pouvons donc établir que l'homme, dans une chose qu'il dépend de lui de faire ou de ne pas faire, quand il la fait ou l'évite de son plein gré, la fait ou s'en abstient sciemment et non par ignorance; et nous faisons en effet beaucoup de choses de ce genre, sans y avoir pensé ni réfléchi préalablement. Une conséquence nécessaire, c'est que l'intentionnel est toujours volontaire, tandis que le volontaire n'est pas toujours intentionnel; en d'autres termes, toutes les actions intentionnelles sont volontaires, tandis que toutes les actions volontaires ne sont pas intentionnelles. § 21. Ceci nous prouve en même temps que les législateurs ont eu raison de diviser les actes et les passions de l'homme en trois classes : volontaires, involontaires, préméditées; et, bien qu'ils n'aient pas dû se piquer d'une parfaite exactitude, ils n'ont pas laissé que de toucher en partie la vérité. Mais ce sont là des questions que nous traiterons dans l'étude de la justice et des droits.

la traduction de M. Cousin, et p. 13 de la traduction de MM. Pierron et Zévort. La cause finale est la quatrième des causes reconnues par Aristote.

§ 20. *De son plein gré.* Il serait peut-être mieux de dire : «en connaissance de cause», afin que l'opposition fût plus évidente. — *Le volontaire n'est pas toujours intentionnel.* Parce qu'on veut une foule de choses sans aucune délibération préalable, et que l'intention suppose toujours une délibération de ce genre.

§ 21. *Les législateurs ont eu raison.* Ceci est très-vrai, tandis qu'au contraire Platon blâme les législateurs, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer. Voir les Lois, livre IX, p. 165 de la traduction de M. Cousin. — *Dans l'étude de la justice et des*

§ 22. Quant à l'intention ou préférence, il nous est évident qu'elle n'est absolument ni la volonté ni le jugement, et qu'elle est le jugement et l'appétit réunis, lorsque l'on conclut et que l'on décide un acte, après une délibération préalable. Mais, de plus, comme, lorsqu'on délibère, on délibère toujours en vue de quelque fin qu'on poursuit, et qu'il y a toujours un but sur lequel celui qui délibère a les regards attachés, pour discerner ce qui peut lui être utile, il en résulte, je le répète, que personne ne délibère, à proprement parler, sur la fin. Mais c'est cette fin qui est le principe et l'hypothèse initiale de tout le reste, comme le sont les hypothèses fondamentales dans les sciences de pure théorie. Nous avons déjà dit quelques mots de tout cela au début de cette discussion ; et nous en avons traité avec tout le soin désirable dans les Analytiques. § 23. D'ailleurs, l'examen des moyens qui peuvent conduire au but désiré, peut être fait avec l'habileté que l'art inspire, ou sans habileté ; et, par exemple, si l'on délibère pour savoir si l'on fera ou si l'on ne fera pas la guerre, on peut se montrer plus ou moins habile dans cette délibération. § 24. Le point qui, tout d'abord, méritera le plus d'attention, c'est de savoir en vue de quoi l'on doit agir, c'est-à-dire le pourquoi. Est-ce la

droits. Voir plus loin la théorie de la justice dans le livre quatrième, qui n'est que la reproduction du livre cinquième de la Morale à Nicomaque.

§ 22. *Elle n'est absolument ni le jugement.* Répétition de ce qui a été dit un peu plus haut, § 14. — *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots. — *Au début de cette discussion.* Voir plus haut, ch. 6, § 7. — *Dans les Analytiques.* Voir les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 15, et ch. 10, § 7 et 8, p. 12 et 60 de ma traduction.

§ 23. *Avec l'habileté que l'art ins-*

richesse que l'on veut? Ou est-ce le plaisir, ou telle autre chose, qui est le but véritable en vue duquel on agit? Or, l'homme qui délibère, ne délibère que parce qu'après avoir considéré la fin qu'il veut atteindre, il juge que le moyen employé peut amener cette fin à lui, ou parce que ce moyen peut le conduire lui-même à cette fin. § 25. La fin par sa nature est toujours bonne, tout aussi bien que le moyen particulier sur lequel on délibère spécialement. Ainsi, par exemple, un médecin délibère pour savoir s'il administrera tel ou tel remède; et un général d'armée délibère pour savoir le lieu où il fera camper ses troupes; et dans tous ces cas la fin qu'on se propose est bonne, et elle est d'une manière absolue ce qu'il y a de mieux. § 26. C'est un fait contre nature, et qui renverse l'ordre des choses, quand la fin n'est pas le bien véritable, mais seulement l'apparence du bien. Cela tient à ce que, parmi les choses, il y en a quelques-unes qui ne peuvent être employées qu'à l'usage spécial pour lequel la nature les a faites. Telle est la vue, par exemple : il n'y a pas moyen de voir des choses auxquelles ne s'applique pas la vue, ni d'entendre des choses où l'ouïe n'a que faire. Mais on peut

pire. Observation juste, mais qui importe assez peu au sujet en discussion.

§ 24. *Considérer la fin qu'il veut atteindre.* Par une sorte d'intention spontanée de son intelligence.

§ 25. *La fin... est toujours bonne.* Voir le début de la Morale à Nicomaque. En d'autres termes, c'est la théorie de Platon : « On ne veut jamais que le bien; et par conséquent le mal est involontaire ». — *S'il administrera tel ou tel remède.* Mais il ne délibère pas pour savoir s'il doit guérir le malade.

§ 26. *C'est un fait contre nature.* Grand principe, qu'Aristote a toujours soutenu, et qui l'a sans doute aidé puissamment à comprendre les phénomènes naturels, et à les décrire aussi bien qu'il l'a fait. — *Telle est la vue par exemple.* Remarque très-

faire, par la science, des choses dont il n'y a pas de science; et ainsi, bien que ce soit la même science qui traite de la santé et de la maladie, ce n'est pas de la même façon qu'elle en traite; puisque l'une est suivant la nature, et que l'autre est contre nature. § 27. C'est tout à fait de même, que la volonté, dans l'ordre de la nature, s'applique toujours au bien, et que c'est quand elle est contre nature qu'elle peut s'appliquer aussi au mal. Par nature, elle veut le bien, et elle ne veut le mal que contre nature et par perversité. Mais la ruine et la perversion de chaque chose ne la fait point passer au hasard à un nouvel état quelconque. Les choses ne vont alors qu'à leurs contraires et aux degrés intermédiaires; car il n'est pas possible de sortir de ces limites; et l'erreur elle-même ne se produit pas indifféremment dans des choses prises à tout hasard. L'erreur ne se produit que dans les contraires, pour tous les cas où il y a des contraires; et même parmi les contraires, l'erreur n'a lieu que dans les contraires qui le sont suivant la science qu'on en a.

§ 28. Il y a donc une sorte de nécessité que l'erreur et l'intention ou préférence réfléchie passent du milieu aux divers contraires. Or, le plus et le moins sont les contraires du milieu ou moyen terme. La cause de l'erreur, c'est le plaisir ou la peine que nous ressentons; car nous

vraie; mais la pensée que cet exemple éclaircit reste incomplète, et n'est pas suffisamment exprimée.

§ 27. *La volonté... s'applique toujours au bien.* Noble et juste idée des dons que Dieu a faits à l'âme humaine. Ce sont là du reste exactement les principes soutenus par Aristote dans la Morale à Nicomaque, et notamment livre III, ch. 5.

§ 28. *Passent du milieu.* Où est la vérité et la sagesse. — *De l'une et de l'autre.* C'est-à-dire, de l'erreur et de la préférence.

sommes faits ainsi que l'âme regarde comme un bien ce qui lui est agréable; et ce qui lui est plus agréable lui semble meilleur; de même que ce qui lui est pénible lui semble mauvais, et que ce qui lui est plus pénible, lui semble plus mauvais aussi. § 29. Cela même doit encore nous faire voir très-clairement que le vice et la vertu ne se rapportent qu'aux plaisirs et aux peines. En effet, la vertu et le vice s'appliquent exclusivement à des actes où nous pouvons marquer notre intention et notre préférence. Mais la préférence s'applique au bien et au mal, ou du moins à ce qui nous semble tel; et dans le sens ordinaire de la nature, c'est le plaisir et la douleur qui sont le bien et le mal. § 30. De plus, nous avons montré que toute vertu morale est toujours une sorte de milieu dans le plaisir ou dans la peine, et que le vice consiste dans l'excès ou dans le défaut, relativement aux mêmes choses que la vertu. La conséquence nécessaire de ces principes, c'est que la vertu est cette manière d'être morale qui nous porte à préférer le milieu, pour ce qui nous concerne, dans les choses agréables comme dans les choses pénibles; en un mot, dans toutes les choses qui constituent vraiment le caractère moral de l'homme, soit dans la peine, soit dans le plaisir. Car on ne dit jamais d'un homme qu'il a tel ou tel caractère, par cela seul qu'il aime les choses sucrées ou les choses amères.

§ 29. *Cela même doit encore...* Voir plus haut, dans ce même livre, ch. 4, § 5.

§ 30. *Nous avons montré.* Voir ci-dessus, ch. 3, § 3, des théories tout à fait analogues.

CHAPITRE XI.

De l'influence de la vertu sur l'intention. Elle rend l'action bonne par le but qu'elle se propose. L'acte, à un certain point de vue, a plus d'importance que l'intention ; mais c'est l'intention seule qui fait le mérite ou le démérite. — C'est surtout sur les actes qu'il faut juger le caractère d'un homme.

§ 1. Après avoir fixé tous ces points, voyons si la vertu peut rendre la préférence infaillible, et la fin qu'elle poursuit, toujours bonne, de telle sorte que la préférence ne choisisse jamais avec intention que ce qu'il faut ; ou bien, si comme on le prétend, c'est la raison qu'éclaire ainsi la vertu. A vrai dire, cette vertu c'est la domination de soi-même, la tempérance, laquelle ne détruit pas apparemment la raison. § 2. Mais la vertu et la domination de soi sont deux choses différentes, comme on le montrera plus tard ; et si l'on admet que c'est la vertu qui nous donne une raison droite et saine, c'est parce qu'on sup-

Ch. XI. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 3 ; Grande Morale, livre I, ch. 17 et 18.

§ 1. *Voyons si la vertu... ou bien si c'est la raison.* La pensée est assez confuse. L'auteur se demande si la vertu rend infaillible la préférence, qui dans les cas particuliers détermine notre choix ; ou bien si c'est seulement la raison, d'une manière générale, sur laquelle la vertu a cette heureuse influence. — *Comme on le prétend.* Dans l'école de Platon sans doute. — *La domination de soi-même, la tempérance.* Il n'y a que ce dernier mot dans le texte ; mais sa composition étymologique en grec m'a permis d'ajouter la paraphrase qui le précède.

§ 2. *Comme on le montrera plus tard.* Dans la théorie de l'intempérance, au livre 6, ch. 1 et suiv. —

pose que c'est la domination de soi qui est la vertu même, et qu'elle est tout à fait digne des louanges qu'on lui adresse. Mais avant d'en parler, nous examinerons quelques questions préliminaires. § 3. Dans bien des cas, il est fort possible que le but qu'on se propose soit excellent, et pourtant qu'on se trompe dans les moyens qui doivent y mener. Il se peut, tout au contraire, que le but soit mauvais, et que les moyens qu'on emploie soient très-bons. Enfin, il se peut que les uns et les autres soient également erronés. § 4. Est-ce la vertu qui fait le but ? Est-ce elle qui fait simplement les choses qui y mènent ? Nous pensons que c'est elle qui fait le but, puisque le but qu'on se propose n'est la conséquence, ni d'un syllogisme, ni même d'un raisonnement. Supposons donc qne le but est en quelque sorte le principe et l'origine de l'action. Par exemple, le médecin n'examine pas apparemment s'il faut ou non guérir le malade ; il examine seulement si le malade doit marcher ou ne pas marcher. Le gymnaste n'examine pas s'il faut ou non avoir de la vigueur ; il examine seulement s'il faut que tel élève se livre à la lutte ou s'il ne le faut pas. § 5. Il en est absolument ainsi pour toutes les autres sciences : il n'en est pas une qui s'occupe de la fin même qu'elle poursuit ; et de même que les hypothèses initiales servent de principes dans les sciences

Avant d'en parler. Ceci semblerait indiquer que la théorie de la tempérance devrait venir immédiatement à la suite de ce chapitre. Il n'en est rien cependant.

§ 4. *Est-ce la vertu qui fait...* Il semble que la vertu peut tout à la fois déterminer, et le but que l'on doit poursuivre, et les moyens qu'il convient de choisir pour l'atteindre. — *Ni d'un syllogisme ni d'un raisonnement.* C'est alors la consé-

de pure théorie, de même aussi la fin poursuivie est le principe, et comme l'hypothèse de tout le reste, dans les sciences qui ont à produire quelque chose. Pour guérir telle maladie, il faut nécessairement tel remède, afin que la guérison puisse être obtenue; absolument comme pour le triangle, si ses trois angles sont égaux à deux droits, il faudra nécessairement qu'il sorte telle conséquence de ce principe une fois admis. § 6. Ainsi, la fin qu'on se propose est le principe de la pensée; et la conclusion même de la pensée, est le principe de l'action. Si donc c'est, ou la raison, ou la vertu, qui sont les vraies causes de toute rectitude, soit dans les pensées, soit dans les actes, du moment que ce n'est pas la raison, il faudra que ce soit la vertu qui fasse que la fin soit bonne. Mais elle sera sans influence sur les moyens qu'on emploie pour arriver au but. § 7. La fin est ce pourquoi l'on agit, puisque toute intention, toute préférence s'adresse à une certaine chose, et a toujours une certaine chose en vue. Le but qu'on poursuit à l'aide du moyen terme, est causé

quence d'une intention spontanée de l'esprit, tant l'amour du bien est naturel à l'âme de l'homme.

§ 5. *De la fin même qu'elle poursuit.* Elle ne s'occupe que des moyens qui mènent à cette fin. Mais il faut ajouter que dans bien des cas les moyens se confondent avec la fin elle-même. — *Les hypothèses initiales.* Comme celles de la géométrie, par exemple.

§ 6. *Du moment que ce n'est pas la raison.* Il semble que c'est réduire beaucoup trop le rôle de la raison; et c'est trop la séparer de la vertu qu'elle doit éclairer et conduire. — *La vertu qui fasse que la fin soit bonne.* En d'autres termes, c'est l'intention vertueuse qui fait que la fin qu'on se propose est bonne, bien que peut-être la raison ne puisse pas toujours l'approuver.

§ 7. *Le but... est causé par la vertu.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut. Ces répétitions sont fréquentes.

par la vertu qui consiste à choisir ce but de préférence à tout autre. Mais l'intention ou préférence ne s'applique pas cependant à ce but lui-même; elle s'applique seulement aux moyens qui peuvent y conduire. § 8. Ainsi, c'est à une autre faculté qu'il appartient de nous révéler tout ce qu'il faut faire pour atteindre la fin que uons poursuivons. Mais ce qui fait que la fin que se propose notre intention est bonne, c'est la vertu; et c'est elle qui en est l'unique cause.

§ 9. Maintenant, on doit comprendre comment on peut, d'après l'intention, juger le caractère de quelqu'un; c'est-à-dire, comment il faut regarder le pourquoi de son action bien plus que son action elle-même. § 10. Par une sorte d'analogie, on doit dire que le vice ne fait son choix et ne dirige son intention qu'en vue des contraires. Il suffit donc que quelqu'un, quand il ne dépend que de lui de faire de belles actions et de n'en pas faire de mauvaises, fasse tout le contraire, pour qu'il soit évident que cet homme n'est pas vertueux. Par une suite nécessaire, le vice est volontaire aussi bien que la vertu; car il n'y a jamais nécessité de vouloir le mal. § 11. C'est là ce qui fait que le

§ 8. *C'est a une autre faculté.* La raison, qui semble reprendre en ceci la supériorité qu'on lui refusait tout à l'heure. Mais au fond, dans cette théorie la raison reste subordonnée: la vertu décide souverainement du but que l'homme doit se proposer; la raison n'intervient que pour lui indiquer les moyens propres à lui faire atteindre ce but. Mais alors c'est plutôt l'intelligence que la raison; car la raison et la vertu paraissent inséparables et identiques.

§ 9. *D'après l'intention juger le caractère.* Principe excellent et incontestable, quoique d'une application fort difficile.

§ 10. *Qu'en vue des contraires.* Expression obscure et incomplète que la suite éclaircit en partie. — *Il n'y a jamais nécessité de vouloir le mal.* Socrate et Platon n'ont pas

vice est blâmable, et que la vertu est digne de louange. Les choses involontaires, toutes honteuses et mauvaises qu'elles peuvent être, ne sont pas blâmables ; ce ne sont pas les bonnes qui sont louables ; ce sont les volontaires. Nous regardons plus aux intentions qu'aux actes pour louer ou blâmer les gens, bien que l'acte soit préférable à la vertu, parce qu'on peut faire le mal par suite d'une nécessité, et qu'il n'y a pas de nécessité qui puisse jamais violenter l'intention. § 12. Mais, comme il n'est pas facile de voir directement quelle est l'intention, nous sommes forcément obligés de juger du caractère des hommes d'après leurs actes. § 13. L'acte vaut certainement plus que l'intention ; mais l'intention est plus louable. C'est là une conséquence qui résulte des principes posés par nous; et de plus, cette conséquence s'accorde parfaitement avec les faits qu'on peut observer.

mieux dit. Le mot du texte peut signifier aussi : « faire le mal »; mais en ce sens qu'on le veut avant de le produire; et qu'avant l'acte du dehors on fait cet acte intérieur qui le précède et le détermine. J'ai pensé que le mot de « vouloir », bien qu'il précisât un peu plus la pensée, était cependant plus fidèle.

§ 11. *Bien que l'acte soit préférable à la vertu.* On voit qu'il faut sous entendre : « l'acte vertueux. »

§ 11. *Mais comme il n'est pas facile....* C'est là ce qui donne tant d'importance aux actes, sans même parler des conséquences plus ou moins graves qu'ils peuvent avoir.

§ 13. *L'intention est plus louable.* C'est le principe de Kant : « Il n'y a d'absolument bon au monde qu'une bonne volonté ». Voir plus haut, Gr. Morale, livre I, ch. 18, § 1.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME.

LIVRE III.

ANALYSE DE QUELQUES VERTUS PARTICULIÈRES.

CHAPITRE PREMIER.

Du courage. C'est un milieu entre la lâcheté et la témérité ; portraits du lâche et de l'homme courageux. — A quels objets s'applique le courage? Définition du danger. L'homme de courage peut être effrayé quelquefois; mais il sait toujours se soumettre aux ordres de la raison. — Cinq espèces de courage ; citation de Socrate. — Examen de quelques questions particulières. Les choses vraiment à craindre sont celles qui peuvent amener la mort et une mort prochaine. — Influence de l'organisation sur le courage. Courage aveugle des Celtes, et en général des barbares : citation d'Agathon. Courage des matelots et des soldats : citation de Théognis. Courage par honneur : citation d'Homère. — Résumé de la théorie sur le courage.

§ 1. Nous avons jusqu'ici démontré, d'une manière toute générale, que ce sont des milieux qui forment les vertus, et que ces vertus ne dépendent que de notre intention. Nous avons démontré aussi que les contraires de ces milieux sont des vices; et nous avons indiqué ce qu'ils

Ch. I. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 7 et suiv ; Grande Morale, livre I, ch. 19.

§ 1. *Nous avons jusqu'ici démontré.* Résumé assez exact des théories précédentes.

sont. Donnons maintenant une analyse de chaque vertu en particulier ; et commençons par le courage.

§ 2. On paraît, en général, à peu près d'accord pour reconnaître que l'homme courageux est celui qui sait résister à tous les genres de craintes, et que le courage doit prendre rang parmi les vertus. Aussi, dans les divisions portées au tableau que nous avons tracé, nous avons placé l'audace et la peur comme étant des contraires ; et l'on doit avouer qu'elles sont en quelque sorte opposées l'une à l'autre. § 3. Il est clair également que les caractères dénommés d'après ces manières d'être diverses, ne seront pas moins opposés entr'eux. Par exemple, le lâche et le téméraire seront réciproquement contraires ; car le lâche est ainsi appelé, parce qu'il a plus de peur et moins de courage qu'il ne faut, tandis que l'autre est fait de telle sorte qu'il a moins peur qu'il ne faut et plus d'assurance qu'il ne convient. C'est là ce qui fait qu'on peut le désigner par un nom dérivé, et le téméraire est appelé ainsi par dérivation de témérité. § 4. Par conséquent, le courage étant l'habitude et la disposition la meilleure de l'âme en ce qui concerne la crainte et l'assurance, il ne faut être, ni comme les téméraires, qui ont de l'excès en un certain point et du défaut dans un autre point, ni comme les lâches qui sont également incomplets, si ce n'est qu'ils ne le sont pas de la même manière, mais qu'ils le sont dans des sens tout contraires ; car ils pèchent par défaut

§ 2. *Au tableau que nous avons tracé*. Voir plus haut, dans ce livre, ch. 3, § 4. — *L'audace et la peur*. Ce ne sont pas les mots mêmes dont on s'est servi dans le tableau précité. J'ai dû suivre ici la variation de l'original.

§ 4. *La disposition la meilleure*

d'assurance et par un excès de crainte. Donc, le courage évidemment est la disposition moyenne qui tient le milieu entre la témérité et la lâcheté ; et de plus, c'est sans contredit la meilleure. § 5. L'homme brave paraît le plus souvent n'éprouver aucune crainte ; et le lâche, au contraire, est toujours dans les transes. Celui-ci craint sans cesse le peu et le beaucoup, les petites choses comme les grandes ; il s'effraie vite et fort. Celui-là, au contraire, ne craint pas du tout, ou craint fort peu ; il craint difficilement et seulement les grands dangers. L'un sait supporter les choses les plus redoutables ; l'autre ne sait pas même endurer celles qui méritent à peine qu'on les redoute.

§ 6. Mais d'abord, quelles sont précisément les choses qu'affronte l'homme de courage ? Est-ce le danger qui lui paraît à redouter à lui-même, ou le danger qui en est un dans l'opinion d'un autre ? S'il ne fait que braver les dangers qui semblent tels à autrui, on pourrait trouver qu'il n'y a là rien de bien merveilleux ; et si ce sont des dangers qu'il croit réels personnellement, ce courage peut n'être grand que pour lui tout seul. Les choses qui sont à craindre n'inspirent à chacun de la crainte que dans la mesure où elles lui semblent à craindre. Si elles lui paraissent à craindre excessivement, la crainte est excessive ; si elles lui semblent peu à craindre, la crainte est faible. Par consé-

de l'âme... Puisqu'il est une vertu ; et que c'est là la définition générale de la vertu.

§ 6. *Le danger qui est tel dans l'opinion d'un autre.* La question paraît à peine sérieuse ; et l'auteur lui-même, un peu plus bas, semble la tourner en ridicule. D'une manière générale, le vrai courage consiste à supporter des dangers que l'on croit soi-même réels, et que tout homme raisonnable jugera comme vous. Voir

quent, il se peut fort bien que l'homme courageux éprouve des craintes aussi violentes que nombreuses. Mais, tout à l'heure nous disions, au contraire, quo le courage met l'homme à l'abri de toute espèce de crainte, et qu'il consiste, soit à ne rien craindre, soit à craindre peu de choses, et à ne craindre que faiblement et à grand'peine. § 7. Mais peut-être le mot de redontable a-t-il, comme les mots d'agréable et de bon, deux sens très-différents. Ainsi, il y a des choses qui sont absolument agréables et bonnes, tandis que d'autres ne le sont que pour telle personne; et, loin de l'être absolument, sont au contraire mauvaises et désagréables; comme, par exemple, toutes celles qui sont utiles aux êtres méchants et pervers, ou qui ne peuvent être agréables qu'aux enfants en tant qu'enfants. § 8. Il en est tout à fait de même pour les choses qui peuvent causer de la crainte; les unes sont absolument redoutables; d'autres ne ne le sont que pour telles personnes. Ainsi, les choses que le lâche redoute en tant que lâche, ne sont à redouter pour personne que lui, ou le sont du moins fort peu. Mais ce qui est à redouter pour la plupart des hommes, et ce qui est vraiment à craindre pour la nature humaine, voilà ce que nous regardons comme étant absolument à craindre. § 9. C'est contre les choses de ce genre que l'homme de courage reste sans crainte; il affronte les périls, qui sont en partie

un peu plus loin. — *L'homme courageux éprouve des craintes.* C'est même une condition indispensable du courage; car autrement, il ne serait que de l'insensibilité.

§ 7. *Comme les mots d'agréable et de bon.* Et tant d'autres qualités, qu'on pourrait également citer en exemples. Cette distinction de l'absolu et du relatif peut s'étendre aussi loin qu'on le veut.

§ 9. *En partie redoutables pour*

redoutables pour lui, et qui en partie ne le lui sont pas; redoutables, en tant qu'il est homme; non redoutables, en tant qu'il est courageux; ou du moins très-peu redoutables, ou même pas le moins du monde à redouter. Cependant, ce sont là des choses qui sont réellement à craindre, puisqu'elles sont à craindre pour la plupart des hommes. § 10. Aussi, cette manière d'être est-elle digne de louanges; et l'homme courageux est regardé comme aussi complet en son genre, que le sont dans le leur l'homme fort et l'homme bien portant. Ce n'est pas du tout que ces hommes, tels qu'ils sont, puissent être au-dessus de toute atteinte: celui-ci, en résistant à la fatigue, et celui-là en supportant tous les excès en quelque genre qu'ils soient. Mais ils sont dits sains et forts, parce qu'ils ne souffrent point du tout, ou du moins parce qu'ils souffrent fort peu, de ce qui fait souffrir bien des hommes, ou mieux la plupart des autres hommes. § 11. Les gens valétudinaires, les faibles et les lâches souffrent des épreuves et des impressions les plus communes, ou plus vite, ou plus vivement que le reste des hommes; et d'autre part, dans les choses où la majorité des hommes souffrent réellement, ils ne souffrent pas du tout; ou du moins, ils ne souffrent que fort modérément.

§ 12. On peut élever la question de savoir s'il n'y a vraiment rien de redoutable pour l'homme de courage, et

lui. Sa raison lui dit que les choses qu'il brave sont à craindre; mais en même temps, elle lui ordonne de les braver.

§ 10. *L'homme fort et l'homme bien portant.* Ces deux exemples ne sont peut-être pas très-bien choisis, puisque ni l'un ni l'autre ne méritent d'éloges comme l'homme courageux.

§ 11. *Ils ne souffrent pas.* Par l'apathie que la maladie ou la peur leur donne. C'est le sens le plus probable du texte.

s'il est impossible qu'il soit jamais effrayé. Mais qui empêche que lui aussi ne ressente la peur dans la mesure que nous avons indiquée? Le courage véritable est une soumission aux ordres de la raison. Or, la raison ordonne de choisir toujours le parti du bien. Aussi, l'homme qui ne sait pas, guidé par la raison, supporter ces nobles périls, a perdu le sens; ou il n'est que téméraire. Celui-là seul est véritablement courageux, qui se met au-dessus de toute crainte pour accomplir le bien et le devoir. § 13. Ainsi, le lâche redoute ce qu'il ne faut pas redouter; le téméraire montre une aveugle assurance là où il ne devrait pas en avoir. L'homme courageux sait seul faire dans les deux cas ce qu'il faut; et par là, il tient le milieu entre les deux excès. Il craint et il brave ce que la raison lui ordonne de craindre et de braver. Or, la raison n'ordonne jamais de supporter les grands et mortels dangers, à moins qu'il n'y aille de l'honneur à le faire. § 14. En résumé, tandis que le téméraire se fait un jeu de les braver, même quand la raison ne l'ordonne pas; et que le lâche ne sait pas les affronter, même quand elle le commande, le vrai courage est celui qui sait toujours se conformer aux ordres de la raison.

§ 15. Il y a cinq espèces de courage, que nous dési-

§ 12. *Que lui aussi ne ressente la peur.* Il le faut absolument, puisqu'il y a mérite à la dompter et à marcher contre le péril. — *Est une soumission aux ordres de la raison.* On entend bien que cette expression, un peu trop générale, doit être restreinte dans les limites de la question spéciale qu'on discute ici. — *Ou il n'est que téméraire.* Si au lieu de craindre le péril, il le brave follement. — *Le bien et le devoir.* Il n'y a qu'un mot dans le texte : « le beau ».

§ 13. *De l'honneur.* Le texte dit : « à moins qu'ils ne soient beaux. »

§ 14. *En résumé.* J'ai ajouté ces mots, qui ressortent du contexte.

§ 15. *Cinq espèces de courage.*

gnons tous de ce nom, par la ressemblance qu'elles ont entr'elles. Les dangers qu'on supporte, dans ces cas divers, sont les mêmes ; mais ce n'est pas par les mêmes motifs. La première espèce de courage est le courage civil ; et c'est le respect humain qui le produit. La seconde, c'est le courage militaire. Ce courage vient de l'expérience qu'on a faite antérieurement, et de la connaissance que l'on a, non pas du danger, comme le disait Socrate, mais des ressources qu'on aura dans le danger. § 16. La troisième espèce de courage est celui qui tient à l'inexpérience et à l'ignorance ; c'est celui des enfants et des fous, qui supportent, les uns, tout ce qu'on leur voit endurer, et les autres, qui prennent à poigne-main des serpents. Une autre espèce de courage est celui que donne l'espérance ; il fait affronter tous les dangers à ceux qui ont fréquemment réussi, et qui s'enivrent de leurs succès, comme les gens à qui les fumées du vin procurent les espérances les plus riantes. § 17. Une dernière espèce de courage est celui qu'inspire une passion sans raison et sans frein, l'amour ou la colère. Quand on est amoureux, on est en général téméraire plutôt que lâche ; et l'on affronte tous les

Voir la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 9 ; et Grande Morale, livre I, ch. 19. — *Le courage civil.* C'est-à-dire, le courage qu'on a par respect de l'opinion de ses concitoyens. Bien que cette expression ait dans notre langue une acception qui semble différente, au fond c'est la même pour bien des cas. — *Comme le disait Socrate.* Voir dans le Lachès, p. 372 et 378, de la traduction de M. Cousin.

§ 16. *Des enfants et des fous.* On ne peut pas dire que les fous sont ignorants précisément. Ils ont su le danger ; mais le dérangement de leurs facultés ne leur permet plus de le savoir. — *Qui ont fréquemment réussi.* Ou qui ont l'espoir de réussir, dans quelqu'entreprise qui excite violemment leurs désirs.

dangers, comme ce héros qui tua le tyran de Métaponte, ou celui dont la mythologie a placé les exploits dans la Crète. La colère et les emportements du cœur nous font faire les mêmes prouesses; car les élans du cœur nous mettent hors de nous. Voilà aussi comment les bêtes féroces nous font l'effet d'avoir du courage, bien qu'elles n'en aient pas, à vrai dire. Quand elles sont poussées à bout, elles se montrent courageuses; mais quand elles ne sont pas mises hors d'elles-mêmes, elles sont aussi inégales que le sont les hommes téméraires. § 18. L'espèce de courage qui vient de la colère, est la plus naturelle de toutes; car le cœur et la colère sont en quelque sorte invincibles, et voilà pourquoi les enfants se battent si bien. § 19. Quant au courage civil, il s'appuie toujours sur les lois. Mais le véritable courage n'est dans aucune des espèces que nous venons d'énumérer, bien que ces différents motifs puissent être tous invoqués fort utilement, pour le provoquer et le soutenir dans les dangers.

§ 17. *Tyran de Métaponte.* Ville de la grande Grèce, qui donna quelque temps asyle aux Pythagoriciens. Je ne sais de quel tyran on veut ici parler. — *Les exploits dans la Crète.* C'est Thésée, qui amoureux d'Ariane tua le Minotaure. — *Bien qu'elles n'en aient pas.* Ceci n'est pas très-exact, en ce sens qu'il faut distinguer parmi les bêtes féroces, puisqu'elles n'ont pas toutes des qualités identiques ; et que même dans une espèce semblable, tel individu montre du courage, et que tel autre n'en montre pas. Ceci ne veut pas dire d'ailleurs que le courage de la bête soit pareil à celui de l'homme. — *Quand elles sont poussées à bout.* Il y a beaucoup de bêtes fauves qui, même poussées à bout, ne peuvent pas être courageuses.

§ 18. *Les enfants se battent si bien.* On pourrait en citer une foule d'exemples dans les temps modernes, comme sans doute on pouvait en citer beaucoup dans l'antiquité.

§ 19. *Il s'appuie toujours sur les lois.* C'est bien là ce qu'on entend en général par le courage civil. Ceci du reste est une digression.

§ 20. Après ces généralités sur les diverses espèces de dangers que l'on peut craindre, il sera bon d'entrer dans quelques détails encore plus précis. On appelle d'ordinaire choses à craindre, toutes celles qui produisent la crainte en nous; et ce sont toutes les choses qui paraissent devoir nous causer une douleur capable de nous détruire. Quand on s'attend à une douleur d'un genre différent, on peut bien éprouver une autre émotion et une tout autre souffrance; mais ce n'est plus de la crainte; et, par exemple, quelqu'un peut beaucoup souffrir en pressentant qu'il endurera bientôt la peine que fait éprouver l'envie, ou la jalousie, ou la honte. § 21. Mais la crainte, proprement dite, ne se produit que par rapport à ces douleurs, qui nous semblent, par leur nature, capables de détruire notre vie. Voilà ce qui explique comment des gens fort mous d'ailleurs, montrent dans certains cas beaucoup de courage; et comment d'autres, qui sont aussi fermes que patients, montrent parfois une singulière lâcheté. § 22. Aussi, le caractère propre du courage paraît-il éclater à peu près exclusivement dans la façon dont on regarde la mort, et

§ 20. *Il sera bon d'entrer...* Ceci est un retour peu utile à la discussion du commencement de ce chapitre, qui semblait épuisée; mais cette répétition a pour but de préparer la définition du vrai courage.

§ 21. *Capables de détruire notre vie.* Ou du moins, d'y porter une certaine atteinte. — *Voilà ce qui explique.* Il ne semble pas que l'explication soit aussi claire que l'auteur paraît le croire. Il veut dire sans doute que, quand la vie est menacée, on voit les gens changer tout à fait de caractère, ou acquérir un courage qu'ils n'ont pas naturellement, ou perdre celui qui leur est habituel.

§ 22. *A peu près exclusivement.* Appréciation très-juste du vrai courage. Ce mépris de la mort est la source secrète où s'inspire le courage dans les occasions les plus ordinaires de la vie, sans d'ailleurs

dont on supporterait la douleur qu'elle cause. En effet, on a beau supporter les excès du chaud et du froid, et endurer toutes ces épreuves qu'ordonne la raison, mais qui sont sans danger, si l'on montre de la faiblesse et de la crainte devant la mort, sans aucun autre motif que l'effroi de la destruction même qu'elle nous apporte, on passera pour un lâche, tandis qu'un autre, qui sera sans force contre les intempéries des saisons, mais impassible en face de la mort, passera pour un homme plein de courage. § 23. C'est qu'il n'y a de vrai danger dans les choses à craindre, que quand on sent tout près de soi ce qui doit causer notre destruction. Le danger ne se montre dans toute sa grandeur que quand la mort est à vos côtés. Ainsi, les choses dangereuses où, selon nous, se manifeste le courage, sont bien celles qui semblent devoir causer une douleur capable de nous détruire. Mais il faut, en outre, que ces choses soient sur le point de nous atteindre, qu'elles ne se montrent pas seulement à distance, et qu'elles soient ou paraissent d'une certaine grandeur qui se proportionne aux forces ordinaires de l'homme. § 24. Il y a des choses, en effet, qui doivent nécessairement paraître redoutables à tout homme quel qu'il soit, et le faire frémir; car de même que certaines températures extrêmes de chaud et de froid, et quelques autres in-

se rendre compte des motifs qui l'animent.

§ 23. *Quand on sent tout près de soi..* C'est une des conditions essentielles du courage, parce qu'il est très-facile de braver des dangers éloignés, tout inévitables qu'ils sont. C'est là ce qui fait que la plupart des hommes ne pensent même pas à la mort, bien qu'il y en ait assez peu qui soient capables de la regarder en face.

§ 24. *Les émotions.* Ou passions de l'ame, comme le dit le texte. —

fluences naturelles, dépassent toutes nos forces, et en général celle de l'organisation humaine ; de même il est tout simple qu'il en soit ainsi pour les émotions de l'âme. Les lâches et les braves sont dupes de la disposition où ils se trouvent. Le lâche se met à craindre des choses qui ne sont pas à craindre ; et celles qui ne sont que très-peu redoutables le lui paraissent extrêmement. Le téméraire, au contraire, brave les choses les plus redoutables ; et celles qui, en réalité, le sont le plus, paraissent l'être à peine à ses yeux. Quant à l'homme courageux, il reconnaît le danger là où il existe réellement. § 25. Aussi, n'est-on pas vraiment courageux pour supporter un danger qu'on ignore : par exemple, si dans un accès de folie on brave la foudre qui éclate ; ni même, lorsque connaissant toute l'étendue du danger, on s'y laisse emporter par une sorte de rage, comme les Celtes qui prennent leurs armes pour marcher contre les flots. Et, en général, on peut dire que le courage des peuples barbares est toujours accompagné d'un aveugle emportement. § 26. Parfois, on affronte encore le danger pour des plaisirs d'une autre espèce ; et la colère même a bien aussi son plaisir, qui vient de l'espoir de la vengeance. Cependant, si quelqu'un entraîné par un plaisir de ce genre, ou par quelqu'autre plaisir, se résout à supporter la mort, ou la recherche

Quant à l'homme courageux. Que la raison éclaire, et à qui elle donne la juste appréciation des choses.

§ 25. *Les Celtes.* Citation tout à fait analogue à celle qu'on trouve dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 8, § 7. — *Le courage des peuples barbares.* Remarque très-juste, et que nos guerres d'Afrique contre les Arabes pourraient vérifier au besoin. Les exemples d'ailleurs sont très-nombreux.

pour fuir des maux qu'il trouve encore plus grands, on ne saurait avec justice lui trouver du courage. § 27. Si, en effet, il était doux de mourir, il y anrait bien des gens intempérants qui, emportés par cette aveugle passion, se donneraient la mort; de même que, dans l'ordre actuel, les choses qui provoquent la mort étant douces, si la mort elle-même ne l'est pas, on voit une foule de débauchés qui, tout en sachant ce qu'ils font, s'y précipitent par l'intempérance qui les entraîne. Et cependant, nul d'entr'eux ne saurait passer pour avoir du courage, bien qu'il soit tout disposé à mourir pour se satisfaire. On n'est pas courageux non plus, quand on meurt pour fuir la douleur, ainsi que le font tant de gens dont parle le poëte Agathon, quand il dit :

« Les trop faibles mortels, dégoûtés de leur sort,
« Souvent à la douleur ont préféré la mort. »

C'est aussi le cas de Chiron qui, si l'on en croit la fable, demanda d'être soumis à la mort, tout immortel qu'il était, vaincu par la souffrance cruelle que lui causait sa

§ 26. *Lui trouver du courage.* Appréciation très-saine de certains actes qui n'ont que l'apparence du courage, et auxquels le vulgaire se laisse séduire, en leur donnant son admiration.

§ 27. *Tout disposé à mourir pour se satisfaire.* Si c'est bien là le sens du texte, on peut trouver qu'il y a quelqu'exagération dans ce jugement. Ce qui est vrai, c'est que les débauchés, tout en sentant qu'ils abrégent leur vie par leurs désordres, ne se laissent pas moins aller à la passion qui les entraîne et qui les tue. — *Le poëte Agathon.* C'est celui qui figure dans le Banquet de Platon, et qui paraît avoir joui d'une très-grande réputation auprès de ses contemporains. Voir, dans l'édition de Firmin Didot, p. 58, ce fragment avec les autres qui nous restent en très-petit nombre. — *Le cas aussi de Chiron.* Le Centaure à qui fut confiée

blessure. § 28. On peut-en dire à peu près autant de ceux qui supportent les dangers par l'expérience qu'ils en ont ; et c'est là le courage de la plupart des soldats. Toutefois, il en est ici autrement que ne le croyait Socrate, qui faisait du courage une sorte de science. En effet, ceux qui sont instruits à monter sur les cordages des navires, ne bravent pas le danger, parce qu'ils savent au juste ce qu'il est ; mais parce qu'ils savent les secours qu'ils auront pour s'en tirer. § 29. On ne peut pas non plus appeler courage ce qui fait que les soldats combattent avec plns d'assurance ; car alors la force et la richesse seraient l'unique courage, selon la maxime de Théognis, quand il dit :

» Tout mortel enchaîné par la rude misère,
» Ne saurait rien vouloir, et ne saurait rien faire.

Il y a des gens qui, notoirement lâches, savent, par la seule expérience du danger, fort bien le supporter ; ils s'imaginent qu'il n'y a point de danger sérieux, parce qu'ils croient connaître les moyens de l'éviter ; et la preuve, c'est que, quand ils pensent qu'ils ne seront pas défendus par ces moyens, et que le danger s'approche, ils

l'enfance d'Achille. — *Sa blessure.* Causée par une flèche trempée dans le sang de l'hydre de Lerne.

§ 28. *Que ne le croyait Socrate.* Opinion de Socrate déjà plusieurs fois réfutée, dans la Morale à Nicomaque et dans la Grande Morale.

§ 29. *Car alors la force et la richesse...* On ne voit pas bien l'enchaînement de ces idées. L'auteur veut dire sans doute que les ressources de toute sorte sur lesquelles comptent les soldats, quand ils vont à la bataille ne constituent pas plos le coorage qoe la force et la richesse, malgré l'assurance qu'elles donnent à ceox qui les possèdent. — *Selon la maxime de Théognis.* Le texte ne cite que le commencement de ces vers ; j'ai dû compléter le sens. Voir

ne le supportent plus. § 30. Mais parmi ceux qui pour toutes ces causes affrontent le danger, les gens à qui l'on semblerait avec le plusde raison trouver du courage, sont ceux qui s'exposent par respect humain et par honneur. C'est le portrait qu'Homère nous fait d'Hector, quand il s'agit du danger qu'il court en se mesurant contre Achille :

« La honte avec l'honneur saisit l'âme d'Hector....
« Polydamas d'abord m'accablera d'injures. »

C'est bien là ce qu'on peut appeler le courage social et politique.

§ 31. Mais le vrai courage n'est pas même celui-là ; ni aucun de ceux que nous avons analysés. Seulement, il leur ressemble, comme ressemble au courage humain le courage des animaux féroces, qui s'emportent avec fureur au moment où le coup vient les frapper. Quand on est exposé à un danger, il ne faut pas demeurer à son poste, ni par crainte du déshonneur, ni par colère, ni par la certitude qu'on a d'être à l'abri de la mort, ni par l'assurance des secours qui vous doivent garantir ; car à ce compte, on pensera toujours qu'il n'y a rien à craindre. § 32. Mais rappelons-nous que toute vertu est toujours un

les sentences de Théognis, vers 177.

§ 30. *Homère nous fait d'Hector.* Iliade chant XXII, vers 100. Voir la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 9, et la Grande Morale, livre I, ch. 19, où cette même citation est répétée. — *Social et politique.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; plus haut, j'ai traduit le courage civil, §§ 15 et 19.

§ 31. *A ce compte on pensera toujours.* Pensée obscure et insuffisamment rendue. Si l'on compte trop absolument sur les moyens qu'on a de se garantir du danger, dès lors on ne craint plus rien; et par conséquent, il n'y a plus de courage.

§ 32. *Nous avons dit plus haut.* Livre II, ch. 11, § 8. — *Par un sen-*

acte d'intention et de préférence; et nous avons dit plus haut en quel sens nous entendions cette théorie. La vertu nous fait constamment choisir, disions-nous, le parti que nous prenons, en vue d'un certain but, et ce but est au fond toujours le bien. Il est donc clair, par suite, que, le courage étant une vertu d'une certaine espèce, il nous fera supporter les choses qui sont à craindre, en vue d'un but spécial que nous poursuivons. Par conséquent, nous les affronterons non par ignorance, l'effet de la vertu étant plutôt de faire bien juger des choses; non par plaisir; mais par le sentiment du devoir; car si ce n'était pas un devoir de les affronter et que ce ne fût qu'un acte de folie, ce serait alors une honte de s'exposer.

§ 33. Voilà à peu près tout ce que nous avions à dire dans le présent traité sur le courage, sur les extrêmes entre lesquels il tient un juste milieu, sur la nature de ces extrêmes, sur les rapports que le courage soutient avec eux, et enfin sur l'influence que doivent exercer sur l'âme les dangers qu'on peut avoir à craindre.

timent du devoir. Le texte dit précisément : « parce que c'est beau. »

§ 33. *Dans le présent traité.* C'est dans la Morale à Nicomaque que la discussion sur le courage est la plus complète.

CHAPITRE II.

De l'intempérance et de la débauche; sens divers de ces mots. De l'insensibilité opposée à l'intempérance. — L'intempérance se rapporte plus particulièrement à deux sens, le goût et le toucher. On pourrait la réduire même au dernier tout seul. — Comparaison de l'homme et des animaux : les animaux ne sont pas intempérants; sensations diverses qui leur manquent : citation de Stratonicus. — Résumé de la théorie sur la tempérance.

§ 1. Après cette théorie du courage, il faut essayer de traiter de la sagesse, qui sait se tempérer, et de l'intempérance, qui ne se domine jamais. Le mot d'intempérant peut se prendre en plusieurs sens. On peut l'entendre d'abord, si l'on veut, d'après la force du mot grec, de celui qui n'a pas été tempéré ni guéri par les remèdes; de même qu'on dit d'un animal qui n'a pas été coupé qu'il est incoupé. Mais entre ces deux termes, il y a cette différence que, d'une part, on suppose une certaine possibilité, et que de l'autre on n'en suppose pas; car on appelle également incoupé, et celui qui ne peut être

Ch. II. Morale à Nicomaque, livre III, ch. 11 et suiv.; Grande Morale, livre I, ch. 20. Voir aussi le livre VII de la Morale à Nicomaque sur l'intempérance.

§ 1. *De la sagesse, qui sait se tempérer.* Paraphrase du mot unique du texte. — *D'après la force du mot grec.* J'ai dû ajouter ceci, pour atténuer ce que la traduction peut avoir d'étrange dans notre langue. — *Incoupé.* J'ai dû forger ce mot, pour conserver la trace de la ressemblance étymologique. Mais je ne crois pas que ces explications soient beaucoup plus acceptables dans la

coupé, et celui qui, pouvant l'être, ne l'est pas. § 2. On peut faire la même distinction pour l'intempérance ; et ce terme peut signifier tout ensemble, et ce qui est incapable par nature de la tempérance et de la discipline, et ce qui en est naturellement capable, mais ne les a pas appliquées, dans ce genre de fautes qu'évite l'homme tempérant. Par exemple, tels sont les enfants qu'on appelle souvent intempérants, bien qu'ils ne le soient absolument qu'en ce sens. § 3. Mais il y a encore une autre sorte d'intempérants : ce sont ceux qui ne se guérissent qu'avec peine, ou qui ne se guérissent même pas du tout, sous l'influence des soins par lesquels on tâche de les tempérer. Mais, quelles que soient les acceptions diverses du mot d'intempérance, on voit que l'intempérance se rapporte toujours à des peines et à des plaisirs ; et que la tempérance et l'intempérance diffèrent entr'elles, et des autres vices, en ce qu'elles se conduisent d'une certaine façon à l'égard des plaisirs et des peines. Nous venons d'ailleurs d'expliquer, un peu plus haut, la métaphore qui fait donner à l'intem-

langue grecque que dans la nôtre. — *On appelle également.* Même remarque.

§ 2. *On peut faire la même distinction.* Il eût été plus simple de la faire directement sans prendre de comparaison; et l'on peut même ajouter que, pour la tempérance, elle n'est pas très-utile. — *Par exemple les enfants.* On ne peut pas dire des enfants qu'ils soient intempérants dans le sens propre du mot; seulement, ils ne savent point se modérer ni se conduire.

§ 3. *Une autre sorte d'intempérants.* A vrai dire, ce sont les seuls à qui l'on puisse appliquer ce nom. Il importe du reste assez peu, pour la qualification qu'on leur donne, qu'ils résistent ou qu'ils cèdent à l'influence des conseils qui leur sont adressés. — *Quelles que soient les acceptions diverses.* L'auteur semble faire peu de cas de ces subtilités plus grammaticales que philosophiques; et il a raison. — *Nous venons.. d'expliquer.* Au début même de ce chapitre. Voir plus haut, § 2.

pérance le nom qu'elle porte. § 4. En effet, on appelle impassibles ceux qui ne sentent rien en présence des mêmes plaisirs qui émeuvent si vivement les autres hommes; et on leur donne encore d'autres noms analogues. § 5. Mais cette disposition spéciale n'est pas facile à observer; et elle n'est pas très-ordinaire, parce qu'en général les humains pèchent bien davantage par l'excès opposé, et que se laisser vaincre à de tels plaisirs et les goûter avec ardeur, est une chose tonte naturelle à presque tous les hommes sans exception. Ces êtres insensibles sont surtout les espèces de rustres et de sauvages que les auteurs comiques font figurer dans leurs pièces, et qui ne savent même pas prendre des plaisirs modérés et nécessaires.

§ 6. Mais, si le sage exerce sa tempérance par rapport aux plaisirs, il faut aussi qu'il ait à lutter contre certains désirs et certaines passions. Recherchons quels sont ces désirs particuliers. Le sage n'est pas sage et tempérant contre toute espèce de plaisirs, contre tous les objets agréables; il l'est, à ce qu'il semble, contre deux espèces de désirs qui viennent des objets du toucher et du goût. Au fond même, il ne l'est que contre une seule, qui vient exclusivement du sens du toucher. § 7. Ainsi, le sage n'a pas à lutter contre les plaisirs de la vue qui nous font percevoir le beau, et dans lesquels il n'entre aucun désir

§ 5. *De rustres et de sauvages.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 6. *Exclusivement du sens du toucher.* Parce que le goût ne s'exerce aussi que par le contact des objets, et qu'on peut jusqu'à certain point le faire rentrer dans le sens du toucher.

§ 7. *Le sage.* Dans tout ce chapitre, le mot de sage est pris dans le sens de tempérant, qu'il a aussi dans notre langue.

amoureux ni charnel. Il n'a pas à lutter contre la peine que causent les choses qui sont laides. Il ne résiste pas davantage aux plaisirs que l'ouïe nous procure dans l'harmonie, ou à la douleur que nous font des sons discordants. Il n'a rien non plus à faire avec les jouissances de l'odorat, qui viennent de la bonne odeur, ni avec les souffrances qui viennent de la mauvaise. D'autre part, il ne suffit pas pour mériter le nom d'intempérant de sentir ou de ne pas sentir les choses de cet ordre, d'une manière générale. § 8. Si quelqu'un en contemplant une belle statue, un beau cheval, ou un bel homme, en entendant des chants harmonieux, en venait à perdre le boire et le manger, et tous les besoins sexuels, uniquement absorbé par le plaisir de voir ces belles choses, d'entendre ces admirables chants, il ne passerait pas certainement pour un intempérant, non plus que ceux qui se laissaient charmer aux accents des Sirènes. § 9. Mais l'intempérance ne s'adresse qu'à ces deux genres de sensations, auxquelles se laissent également aller tous les autres animaux doués du privilége de la sensibilité, et dans lesquelles ils trouvent plaisir ou peine, c'est-à-dire les sensations du goût et du toucher. § 10. Quant aux autres sensations agréables, les animaux paraissent y être généralement à peu près insensibles; et, par exemple, ils ne jouissent, ni de l'harmonie des sons, ni de la beauté des formes. Il

§ 8. *Si quelqu'un.* Détails qui peuvent sembler un peu prolixes, pour exprimer une pensée d'ailleurs très-simple.

§ 9. *Les sensations du goût et du toucher.* Un peu plus haut, le sens du goût a été confondu avec celui du toucher.

§ 10. *Les animaux paraissent....* Digression peu utile. — *Toutes les*

n'en est pas un d'eux qu'on puisse réellement citer comme éprouvant quelque jouissance à contempler de belles choses, ou à entendre des sons harmonieux, à moins que ce ne soit quelque cas prodigieux. Il ne paraît pas non plus qu'ils tiennent le moindre compte des bonnes ou des mauvaises odeurs; et cependant, les animaux ont en général toutes les sensations bien plus délicates que les hommes ne les ont. § 11. On peut remarquer en outre qu'ils ne prennent plaisir qu'à ces odeurs qui attirent indirectement et non pas par elles-mêmes. Quand je dis par elles-mêmes, j'entends les odeurs dont nous jouissons autrement que grâce à l'espérance ou au souvenir. Par exemple, l'odeur de tous les aliments qu'on peut manger ou boire ne nous affecte qu'indirectement. Nous en jouissons en effet par des plaisirs autres que les leurs, qui sont ceux de boire ou de manger. Quant aux odeurs qui nous charment par elles-mêmes, ce sont, par exemple, les odeurs des fleurs. Aussi, Stratonicus avait-il raison de dire : « Que parmi les odeurs, les unes avaient un beau parfum; et les autres un parfum agréable. » § 12. Du reste, les animaux ne jouissent pas en fait de goût d'un plaisir aussi complet qu'on pourrait le croire. Ils ne

sensations. Il faudrait dire plutôt : « quelques sensations ».

§ 11. *Ces odeurs qui attirent indirectement*. Voir sur la théorie de l'odeur et de l'odorat, le Traité de l'âme, livre II, ch. 9, p. 227 de ma traduction; et le Traité de la Sensation et des choses sensibles, ch. 5, p. 59, id. — *Ne nous affecte qu'indirectement*. J'ai ajouté ces mots pour rendre la pensée tout à fait claire. — *Stratonicus*. Ce n'est point un auteur qui ne serait pas connu autrement que par ce passage; c'est sans doute le musicien dont Athénée, p. 347, rapporte quelques bons mots. Il est d'ailleurs peu célèbre.

goûtent pas les choses qui ne font impression que sur l'extrémité de la langue ; ils goûtent surtout celles qui agissent sur le gosier ; et la sensation qu'ils ressentent ressemble plutôt à un toucher qu'à une véritable dégustation. Aussi, les gourmands ne désirent-ils pas avoir une langue bien développée ; ils désirent plutôt un long cou de cigogne, comme Philoxène d'Eryx. Donc, en résumé on peut dire d'une manière générale que l'intempérance se rapporte tout entière au sens du toucher.

§ 13. De même aussi l'on peut dire que l'intempérant est intempérant dans les choses de cet ordre. L'ivrognerie, la gourmandise, la luxure, la débauche et tous les excès de ce genre, ne se rapportent qu'aux sens que nous venons d'indiquer, et qui comprennent toutes les divisions qu'on peut établir dans l'intempérance. § 14. Personne n'est appelé intempérant et débauché pour les sensations de la vue, ni pour celles de l'ouïe ou de l'odorat, même quand ils les prend avec excès. Tout ce qu'on peut faire contre ces derniers excès, c'est de les blâmer, sans mépriser pour cela celui qui les commet, comme en général on blâme toutes les actions où l'on ne sait pas se dominer. Mais pour ne pas savoir se modérer, on n'est pas débauché, bien qu'on ne soit pas sage.

§ 15. L'homme insensible, ou quel que soit le nom dif-

§ 12. *Sur l'extrémité de la langue.* Ce fait de physiologie comparée est exact. Il serait curieux de savoir par quelles observations les anciens étaient arrivés à le constater. — *Philoxène.* Voir la Morale à Nicomaque livre III, ch. 11, § 10. où ce gourmand célèbre est également cité. — *Au sens du toucher,* Répétition de ce qui vient d'être dit, § 9.

§ 14. *Pour les sensations de la vue.* Même remarque. — *Sans mépriser celui qui les commet.* La

férent qu'on lui donne, est celui qui est incapable, par insuffisance et défaut, d'éprouver des impressions que tous les hommes partagent ordinairement, et qu'ils sentent avec une vraie jouissance. Celui au contraire qui s'y livre avec excès est un débauché. § 16. Tous les hommes, en effet, par une loi de leur nature, prennent plaisir à ces choses; ils en ont des désirs passionnés; et ils ne sont point réellement pour cela, ni ne sont appelés, des débauchés; car ils ne commettent point d'excès, ni par une joie exagérée quand ils goûtent ces jouissances, ni par une affliction sans bornes quand ils ne les goûtent pas. Mais on ne peut pas dire non plus que les hommes en général sont indifférents à ces sensations; car dans l'un et l'autre sens, ils ne manquent, ni de se réjouir, ni de s'affliger; et ils seraient plutôt dans l'excès sous ces deux rapports. § 17. Il peut donc y avoir dans ces diverses circonstances soit excès, soit défaut; et par conséquent aussi, il y a possibilité d'un milieu. Cette disposition moyenne est la meilleure, et elle est contraire aux deux autres. Ainsi, la tempérance est la meilleure façon d'être dans les choses où la débauche est possible; elle est le milieu dans les plaisirs qui tiennent aux sensations dont nous avons parlé, c'est-à-dire un milieu entre la débauche et l'insensibilité. L'excès en ce genre est la débauche; le défaut opposé, ou n'a pas de nom, ou bien il doit être désigné par l'un des noms précédemment indiqués.

nuance est très-juste et très-délicate

§ 15. *Est un débauché*. Ou un intempérant.

§ 16. *Ils en ont des désirs passionnés*. Particulièrement en ce qui regarde les plaisirs de l'amour.

§ 17. *Dont nous avons parlé*. Celles du toucher et du goût. Voir

§ 18. On parlera, plus tard, avec plus de précision de la nature des plaisirs, dans ce qui reste à dire de l'intempérance et de la tempérance.

CHAPITRE III.

De la douceur. Elle se rapporte à la colère; et elle est un milieu entre la dureté, qui s'emporte sans cesse et pour rien, et l'humilité, qui n'ose jamais s'irriter, même pour les causes les plus légitimes.

§ 1. Il nous faut suivre la même méthode pour analyser la douceur de caractère et la dureté. On voit si un homme est doux par la manière dont il ressent la douleur qui vient de la colère. Dans le tableau que nous avons tracé plus haut, nous opposions à l'homme colérique, dur, ou grossier, toutes nuances d'une même disposition, l'homme servile et sans jugement. § 2. Ces derniers noms du moins sont ceux qu'on donne le plus ordinaire-

un peu plus haut, § 9. — *Par l'un des noms précédents.* Il semble qu'il n'y a eu d'indiqué qu'un seul nom, celui d'insensible. Mais au début du chapitre, § 5, on a parlé aussi de « rustres et de sauvages. »

§ 18. *On parlera plus tard.* Dans le livre VI, ch. 11 et suiv., qui est le livre VII de la Morale à Nicomaque.

Ch. III. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 5; Grande Morale, livre I, ch. 21.

§ 1. *Dans le tableau... tracé plus haut.* Voir ci-dessus, livre II, ch. 3, § 4.— *Et sans jugement.* L'opposition n'est pas très-régulière; et ce n'est pas tout à fait celle qui a été indiquée dans le tableau cité.

ment à ces gens dont le cœur ne sait pas s'emporter pour les choses qui en valent le plus la peine, et qui, loin de là, se soumettent aisément aux outrages, et se montrent d'autant plus bas qu'on les accable davantage de mépris. Dans cette douleur que nous appelons la colère, la froideur qui a peine à s'émouvoir est opposée à l'ardeur qui s'émeut tout à coup. La faiblesse est opposée à la violence, et le peu de durée, à la longue durée. § 3. Ici comme pour tous les autres sentiments que nous avons étudiés, il peut y avoir excès ou défaut. Ainsi, l'homme irascible et dur est celui qui s'emporte plus violemment, plus vite et plus longtemps qu'il ne faut, dans des cas où il ne le faut pas, pour des choses qui ne le méritent point, et pour toute espèce de choses sans discernement. L'homme faible et servile est tout le contraire. Il est donc clair qu'il y a place entre ces extrêmes inégaux pour un milieu. § 4. Par conséquent, si ces deux dispositions sont vicieuses et mauvaises, évidemment c'est la disposition moyenne qui est la bonne. Elle ne devance pas le moment, pas plus qu'elle ne vient après coup ; elle ne s'emporte pas pour des choses où il ne faut pas s'emporter ; et elle ne s'abstient pas d'avoir de la colère dans les cas où il faut en ressentir. Si donc la douceur est, dans cet ordre de sentiments, la meilleure disposition, c'est qu'elle est une sorte de moyenne, et que l'homme qui est doux, tient le milieu entre l'homme dur et l'homme servile.

§ 2. *D'autant plus bas.* Il semble que cet ordre de sentiments n'a rien à faire avec la colère, qui ne peut pas être considérée comme l'opposé de la bassesse et de la servilité.

§ 3. *Irascible et dur.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Faible et servile.* Même remarque.

CHAPITRE IV.

De la libéralité. Elle se montre aussi bien dans la perte que dans l'acquisition de la fortune. — La libéralité est le milieu entre l'avarice et la prodigalité. — Nuances diverses de l'avarice.

§ 1. La grandeur d'âme, la magnificence et la libéralité sont aussi des milieux. La libéralité particulièrement se rapporte à l'acquisition et à la perte des richesses. Quand on se réjouit de toute acquisition de fortune plus qu'il ne faut, ou quand on s'afflige de toute perte d'argent plus qu'il ne convient, c'est qu'on est illibéral. Quand on sent ces deux circonstances moins qu'il ne faut, c'est qu'on est prodigue. On n'est vraiment libéral que quand on est dans ces deux cas comme il faut être. Lorsque je dis qu'on est comme il faut être, j'entends ici, comme pour toutes les autres situations, qu'on obéit aux ordres de la droite raison. § 2. Il y a donc possibilité de pécher en ce genre par excès et par défaut. Or, là où il y a des extrêmes, il y a aussi un milieu; et ce milieu est toujours le meilleur. Le meilleur étant unique en son espèce pour chaque chose, il s'en suit nécessairement que la libéralité est le milieu entre la prodigalité et l'illibéralité, en ce qui

Ch. IV. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 1; Grande Morale, livre I, ch. 22.

§ 1. *C'est qu'on est illibéral.* Je me suis permis l'emploi de ce mot, afin que l'opposition fût aussi marquée que dans le texte.

§ 2. *L'illibéralité.* Même observa-

regarde l'acquisition et la perte des richesses. § 3. On sait que ces mots de richesses et d'enrichissement peuvent se prendre en deux sens. Il y a d'abord l'emploi de la chose ou richesse en soi, c'est-à-dire en tant qu'elle est ce qu'elle est ; et, par exemple, l'emploi d'une chaussure, d'un manteau en tant que chaussure et manteau. Il y a, de plus, l'emploi accidentel des choses, sans que ceci veuille dire, par exemple, que l'on pourra se servir d'un soulier en guise de balance, mais l'emploi accidentel des choses, soit pour en acheter, soit pour en vendre d'autres ; et dans ce sens-là, on peut fort bien se servir encore de sa chaussure. § 4. L'homme avide d'argent est celui qui ne s'occupe que d'amasser des écus ; et l'argent ainsi accumulé lui devient une possession permanente, au lieu et place de l'usage accidentel qu'il en pouvait faire. § 5. L'illibéral, l'avare serait même prodigue dans la manière indirecte et accidentelle dont la richesse peut être employée; car il ne poursuit l'accroissement de sa fortune qu'en amassant comme le veut la nature. Mais le pro-

tion. Le mot d'avarice que j'aurais pu prendre, et que j'ai pris quelque fois dans la Morale à Nicomaque, est plus spécial dans notre langue; mais il ne rend pas aussi bien l'antithèse qui est dans l'original.

§ 3. *Peuvent se prendre en deux sens.* Digression justifiée par ce qui suit. — *L'emploi de la chose en soi... L'emploi accidentel.* On reconnait ici la distinction faite plus tard par l'Économie politique, valeur d'usage, valeur d'échange. Ces idées ont été développées dans la Politique, livre I, ch. 3, § 11, de ma traduction, 2e édit.

§ 4. *Une possession permanente,* Expression très-ingénieuse et très-vraie. — *L'usage accidentel qu'il en pouvait faire.* Pour se procurer les jouissances et les plaisirs convenables.

§ 5. *Indirecte et accidentelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte, qui d'ailleurs est probablement altéré. La pensée est fort obscure ; et aucune variante ne m'a permis de l'éclaircir. — *Comme le veut la nature.* Ceci n'est peut être pas très-exact. L'a-

digue en arrive à manquer même des choses nécessaires, tandis que l'homme sagement libéral ne donne que son superflu. § 6. Les espèces en ces divers genres diffèrent entr'elles du plus au moins. Ainsi, pour l'illibéral, on distingue le ladre, l'avare, le sordide : l'avare est celui qui craint de donner quoique ce soit ; le sordide celui qui cherche toujours à gagner, même au prix de la honte ; le ladre celui qui applique tous ses soins à rogner sur les plus petites choses ; enfin, il y a aussi l'escroc et le fripon, qui se laissent aller jusqu'au crime dans leur illibéralité. § 7. De même encore pour le prodigue, on peut distinguer le dissipateur, qui dépense avec un absolu désordre, et l'homme insensé, qui ne compte pas parce qu'il ne peut supporter l'ennui de faire un compte de ses dépenses.

vare accumule surtout de l'argent, bien plus encore que les choses nécessaires à la vie ; et comme le remarque Aristote dans la Politique, livre I, ch. 3, § 16, on peut mourir de faim à côté de son trésor, s'il n'y a pas moyen de l'échanger contre ce dont on a besoin.

§ 6. *On distingue.* Ces nuances paraissent plus arrêtées et plus précises dans la langue grecque qu'elles ne le sont dans la nôtre. Les définitions qui suivent servent du reste à les éclaircir.

§ 7. *Le dissipateur... L'homme insensé qui....* L'opposition ne paraît pas très-frappante. On pourrait la faire ressortir davantage.

CHAPITRE V.

De la grandeur d'âme. Définition du magnanime; il y a une certaine magnanimité dans toutes les vertus. — La grandeur d'âme est le dédain pour bien des choses; elle s'inquiète assez peu de l'opinion vulgaire. Citation d'Antiphon. — Contradiction apparente des sentiments qui font la grandeur d'âme. — Quatre caractères différents qu'il faut distinguer, pour bien comprendre ce que c'est que la grandeur d'âme; analyse de ces quatre caractères.

§ 1. Pour bien juger de la grandeur d'âme, il faut en rechercher le caractère propre dans les qualités qu'on attribue d'ordinaire à ceux qui passent pour être magnanimes. Comme tant d'autres choses qui, par leur voisinage et leur ressemblance, vont jusqu'à se confondre, lorsqu'elles sont à une certaine distance, la grandeur d'âme peut donner lieu à bien des méprises. § 2. Aussi, il arrive parfois que des caractères opposés ont les mêmes apparences : et, par exemple, le prodigue et le libéral, le sot et l'homme grave, le téméraire et le courageux. C'est

Ch. V. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 3; Grande Morale, livre I, ch. 23.

§ 1. *Peut donner lieu à bien des méprises.* Il semble au contraire que la grandeur d'âme est assez facile à reconnaître.

§ 2. *Par exemple, le prodigue et le libéral.* Ces caractères en effet se ressemblent jusqu'à un certain point; et dans plus d'un cas, on peut les confondre. Mais on aurait dû prouver qu'il y a des caractères qui se confondent aisément avec celui du magnanime; et les développements qui suivent ne le prouvent pas.

qu'ils sont en rapport avec les mêmes objets ; et jusqu'à un certain point, ils sont limitrophes. De même que le courageux, le téméraire supporte les dangers ; mais celui-ci les supporte d'une certaine façon ; et celui-là, d'une autre ; et cette différence est capitale. § 3. Quand nous disons d'un homme qu'il a de la grandeur d'âme, c'est que nous trouvons, ainsi que la forme même du mot l'indique, une certaine grandeur dans son âme et dans ses facultés. On peut même ajouter que le magnanime ressemble beaucoup au magnifique, et à l'homme grave, parce que la grandeur d'âme paraît être la suite ordinaire de toutes les autres vertus. § 4. Car savoir juger avec un discernement assuré quels sont les biens vraiment grands, et quels sont ceux de mince importance, c'est une qualité des plus louables ; et les biens qui doivent réellement nous sembler grands, sont ceux que poursuit l'homme qui est le mieux fait pour en sentir tout le charme. § 5. Mais la grandeur d'âme est la plus propre à nous les faire bien apprécier ; car la vertu, dans chaque cas, sait discerner toujours avec pleine certitude le plus grand et le moindre ; et la grandeur d'âme juge les choses comme le sage, et la vertu même, nous les imposeraient. Par conséquent,

§ 3. *Le magnanime ressemble beaucoup au magnifique.* Ce rapprochement ne paraît pas très-exact. La magnanimité est une vertu tout intérieure ; la magnificence est au contraire tout en dehors. — *La suite ordinaire de toutes les vertus.* Ceci est vrai ; mais la réciproque ne l'est pas moins, comme on le fera remarquer un peu plus bas.

§ 4. *L'homme qui est le mieux fait...* C'est-à-dire l'homme vertueux.

§ 5. *Et par conséquent...* La conséquence ne semble pas très-rigoureuse logiquement ; mais il est vrai que la grandeur d'âme prépare à toutes les vertus, en nous apprenant à dédaigner toutes les petites choses ; et réciproquement, les vertus pro-

toutes les vertus sont la suite de la magnanimité, ou la magnanimité est la suite de toutes les vertus.

§ 6. Bien plus; il semble que la disposition à dédaigner les choses est un des traits de la grandeur d'âme. D'abord, il n'y a pas de vertu qui, dans son genre, n'inspire à l'homme le mépris de certaines choses même très-grandes, quand elles sont contraires à la raison. Ainsi, le courage fait mépriser les plus grands dangers ; car l'homme de cœur pense qu'il y aurait une grande honte à fuir, et que la multitude des ennemis n'est pas toujours redoutable. Ainsi, l'homme tempérant méprise les plus grands et les plus nombreux plaisirs ; et l'homme libéral ne méprise pas moins les grandes richesses. § 7. Mais ce qui fait que le magnanime éprouve plus particulièrement ces sentiments, c'est qu'il ne veut s'occuper que d'un très-petit nombre de choses, et de choses qui soient vraiment grandes à ses propres yeux et non pas seulement aux yeux d'autrui. L'homme qui a une grande âme, s'inquiéterait bien plutôt de l'opinion isolée d'un seul individu honnête que de celle de la foule et du vulgaire. C'est ce qu'Antiphon,

duisent la grandeur d'âme, en nous apprenant à pratiquer toujours le bien et le devoir.

§ 6. *A dédaigner les choses.* Ou mieux : « la plupart des choses », parce qu'en effet il y a très-peu de choses qui méritent que l'âme de l'homme s'en occupe et se passionne pour elles. — *D'abord, il n'y a pas de vertu.* Développement de ce qui vient d'être dit un peu plus haut.

§ 7. *Que d'un très-petit nombre de choses.* C'est un des traits distinctifs de la grandeur d'âme, et la source de quelques-uns des défauts du magnanime. — *Aux yeux d'autrui.* Le magnanime, par sa vertu même, s'occupe fort peu de l'impression qu'il produit sur ses semblables. — *Antiphon.* Ce n'est pas Antiphon le poëte dont il est parlé plus loin livre VII, ch. 4, § 9, et dans la Rhétorique, livre II, ch. 6, p. 1385, a, 9, de l'édition de Berlin. C'est Antiphon le

quand il fut condamné, disait à Agathon qui le complimentait de sa défense. En un mot, la négligence ponr bien des choses paraît être le signe propre et principal de la grandeur d'âme. § 8. Aussi, pour tout ce qui concerne les honneurs, la vie et la richesse, dont les hommes en général se montrent si ardemment préoccupés, le magnanime ne pense guère qu'à l'honneur ; et il oublie à peu près tout le reste. La seule chose qui pourrait l'affliger, ce serait d'être insulté et de subir le commandement d'un chef indigne. Sa joie la plus vive, c'est de garder son honneur et de n'obéir qu'à des chefs dignes de lui commander.

§ 9. On peut trouver que dans cette conduite, il ne laisse pas que d'y avoir quelque contradiction, et que tenir tant à l'honneur et dédaigner en même temps la foule et l'opinion, ce sont des choses qui ne s'accordent guères. Mais il faut préciser et éclaircir cette question. § 10. L'honneur peut être petit ou grand, en deux sens divers ; il peut différer, et selon qu'il vous vient, soit de

Sophiste qui fit partie de la tyrannie des Quatre cents, et dont Thucydide, son disciple, parle avec admiration VIII, 68, p. 357, édit. de F. Didot. — *A Agathon*. Le poète, qu'Aristote cite plus d'une fois et qui figure dans le Banquet de Platon. — *La négligence pour bien des choses*. Sous-entendu : « petites ».

§ 8. *A des chefs dignes de lui commander*. Le texte n'est pas aussi précis ; et l'on pourrait entendre que la joie la plus vive du magnanime est d'obtenir le pouvoir. J'ai préféré le sens que je donne comme étant plus conforme à la noblesse du caractère qu'on décrit ici. Le magnanime en effet s'inquiète peu du pouvoir pour lui-même ; mais il peut s'inquiéter de savoir à qui il obéit.

§ 9. *Tenir tant à l'honneur et dédaigner... la foule*. C'est que le magnanime ne croit pas que la foule soit un bon juge de ces délicates questions.

§ 10. *L'honneur peut être petit ou grand*. Réflexion admirable. — *Est vraiment de prix*. C'est en

la foule incapable de juger, soit au contraire de gens qui méritent qu'on tiennent compte d'eux, et aussi, selon l'objet auquel il s'adresse. La grandeur de l'honneur ne tient pas seulement au nombre, ni même à la qualité de ceux qui vous honorent; elle tient surtout à ce que l'honneur que l'on reçoit est vraiment de prix. En réalité, le pouvoir et tous les autres biens ne sont précieux et dignes de recherche, que quand ils sont véritablement grands. Comme il n'y a pas une seule vertu sans grandeur, chaque vertu semble rendre les hommes, magnanimes dans la chose spéciale qui la concerne, ainsi que nous l'avons déjà dit. § 11. Mais ceci n'empêche pas qu'il n'y ait, en dehors de toutes les vertus, une certaine vertu distincte qui est la grandeur d'âme, de même qu'on appelle du nom spécial de magnanime celui qui possède cette vertu particulière. Or, comme parmi les biens il y en a qui sont très-précieux, et d'autres qui ne le sont que dans la mesure où nous l'avons dit antérieurement, et qu'en réalité, de tous ces biens, les uns sont grands, et les autres petits ; comme réciproquement parmi les hommes, il s'en trouve qui sont dignes de ces grands biens et qui s'en croient dignes; c'est dans leurs rangs

cela que se trompe si souvent la vanité; elle se laisse séduire aux honneurs les plus frivoles et à tous les mensonges de la flatterie. — *Que quand ils sont véritablement grands.* Sentiments nobles et élevés; mais il n'y a qu'une grande âme qui sache faire un choix raisonnable de tous ces biens. — *Ainsi que nous l'avons déja dit.* Ceci est en effet une répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, § 5.

§ 11. *Une certaine vertu distincte.* Et voilà comment Aristote a pu en faire dans la Morale à Nicomaque cette admirable peinture. — *Où nous l'avons dit antérieurement.* Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 2.

qu'il faut chercher le magnanime. § 12. Il y a donc ici quatre nuances différentes, qu'il faut nécessairement distinguer. D'abord, on peut être digne de grands honneurs et s'en croire digne soi-même. En second lieu, il se peut qu'on ne soit digne que de très-minces honneurs et qu'on ne prétende qu'à ceux-là. Enfin, il est possible que les conditions soient à l'inverse dans les deux cas; et j'entends par là qu'on pourrait, tout en ne méritant que le plus petit honneur, se croire digne des plus grands; ou qu'en étant réellement digne des plus grands honneurs, on se contente dans sa pensée des plus petits. § 13. Quand on est digne de peu, et qu'on se croit digne de tout, on est blâmable; car il est insensé, et il n'est pas bien d'accepter des distinctions sans les avoir méritées. Mais on est blâmable aussi, quand on mérite pleinement les avantages qui vous arrivent, de ne pas s'en croire digne soi-même. § 14. Mais il reste l'homme d'un caractère contraire à ces deux-là, et qui, étant digne des plus grandes distinctions, s'en croit digne comme il l'est en effet, et qui est capable de se rendre à lui-même toute justice. Il n'y a que lui qui en ceci mérite des éloges, parce qu'il sait tenir le vrai milieu entre les deux autres.

§ 15. Ainsi, la grandeur d'âme est la disposition morale qui nous fait apprécier le mieux comment il faut recher-

§ 12. *Quatre nuances différentes.* Ces distinctions sont peut-être un peu subtiles, sans d'ailleurs être fausses. On en tirera un peu plus bas des conséquences pratiques qui ne sont pas sans importance.

§ 13. *Sans les avoir méritées.... Ne pas s'en croire digne.* Conseils très-vrais, mais dont la vanité et la modestie pourraient abuser, chacune dans leur sens.

§ 14. *Se rendre à lui-même toute justice.* Il est toujours fort difficile d'être juge dans sa propre cause;

cher et employer l'honneur et tous les biens honorifiques. De plus, ainsi que nous l'avons reconnu, le magnanime ne s'occupe point des choses qui ne sont qu'utiles. Par conséquent, le milieu qu'il sait garder en tout cela est parfaitement louable, et il est clair que la grandeur d'âme est un milieu comme tant d'autres vertus. § 16. Aussi, nous avons signalé deux contraires dans notre tableau. Le premier, c'est la vanité, qui consiste à se croire digne des plus grandes distinctions quand on ne l'est pas; et de fait, on donne ordinairement le nom de vaniteux à ceux qui se croient dignes, sans l'être réellement, des plus grands honneurs. L'autre contraire est ce qu'on peut appeler la petitesse d'âme, qui consiste à ne pas se croire digne de grands honneurs quand on l'est cependant; c'est en effet le signe de la petitesse d'âme, quand on a des avantages qui méritent toute estime, de croire qu'on n'est digne d'aucune distinction. Donc, de toutes ces considérations, il résulte la conséquence nécessaire que la grandeur d'âme est un milieu entre la vanité et la petitesse d'âme.

§ 17. Le quatrième caractère, parmi ceux que nous venons d'indiquer, n'est pas tout à fait digne de blâme. Mais il n'est pas non plus magnanime, parce qu'il n'a de

mais quelquefois on doit savoir se défendre soi-même comme on défendrait autrui.

§ 15. *Ainsi que nous l'avons reconnu.* Ci-dessus, § 8.

§ 16. *Dans notre tableau.* Voir plus haut, livre II, ch. 3, § 8. — *Ce qu'on peut appeler la petitesse d'âme.* La petitesse d'âme n'est pas tout à fait ce qu'on dit ici. Le caractère qu'on décrit serait plutôt de la modestie; et à ce compte, il ne serait point blâmable. D'ailleurs, la petitesse d'âme est bien plus l'opposé de la magnanimité que la vanité.

§ 17. *Que nous venons d'indiquer.* Un peu antérieurement, § 12, on trouve déjà ces idées.

grandeur en aucun sens ; il n'est pas digne de grands honneurs ; mais il n'a pas non plus de grandes prétentions ; et par conséquent l'on ne peut pas dire que ce soit là un vrai contraire de la magnanimité. § 18. Toutefois on pourrait trouver que se croire digne de grandes distinctions, quand on les mérite en réalité, a bien pour contraire de se croire digne de minces honneurs, quand de fait on n'en mérite pas davantage. Mais à y regarder de près, il n'y a pas ici de contraire véritable, parce que l'homme qui se rend à lui-même cette justice ne saurait être blâmable, non plus que le magnanime. Il se conduit comme le veut la raison ; et dans son genre, il ressemble parfaitement au magnanime lui-même. Tous deux également ils se jugent dignes des honneurs dont ils sont justement dignes. § 19. Il pourra donc devenir magnanime, puisqu'il saura toujours se juger digne de ce qu'il mérite. Mais quant à l'autre, qui a de la petitesse d'âme, et qui, en étant doué de grands avantages qui méritent tous les honneurs, s'en croit pourtant indigne, que dirait-il donc s'il n'était digne véritablement que des plus minces honneurs ? Il se croyait vaniteux d'aspirer à de grands honneurs ; il se le croit encore en songeant à des honneurs au-dessous de son mérite. § 20. Aussi, l'on ne pourrait pas accuser quelqu'un de petitesse d'âme, si, n'étant qu'un simple métœque, il se croyait indigne du pouvoir et se soumettait aux citoyens. Mais on pourrait fort bien adresser

§ 20. *Un simple métœque.* Les métœques à Athènes étaient des étrangers qui avaient obtenu le permis de séjour et quelques droits particuliers, sans pour cela avoir le rang et les droits de citoyens.

§ 19. *S'en croit pourtant indigne.* Dans quelques cas, ce pourrait n'être que de la modestie ; et cette réserve serait louable.

ce reproche à celui qui serait d'une naissance illustre, et qui, en outre, placerait le pouvoir très-haut dans sa propre estime.

CHAPITRE VI.

De la magnificence. Elle s'applique uniquement à la dépense et à l'emploi de l'argent. — Elle est une juste mesure entre les deux excès de la prodigalité et de la mesquinerie. — Exemple de Thémistocle. — La libéralité convient aux hommes libres.

§ 1. On n'est pas magnifique pour une conduite et pour une intention quelconque indifféremment; on l'est uniquement en ce qui regarde la dépense et l'emploi de l'argent, du moins quand le mot de magnifique est pris dans son sens propre, et non pas en un sens détourné et métaphorique. Il n'y a pas de magnificence possible sans dépense. La dépense convenable qui constitue la magnificence, est celle qui est splendide; et la splendeur véritable ne consiste pas dans les premières dépenses venues. Elle consiste exclusivement dans des dépenses nécessaires que l'on pousse à leur dernière limite.

Ch. VI. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 2; Grande Morale, livre I, ch. 24.

§ 1. *Le mot de magnifique.* Il paraît que dans la langue grecque ce mot avait été, comme dans la nôtre, détourné de son acception directe. — *Dans son sens propre.* Le texte n'est pas aussi précis. J'ai dû rendre la pensée plus nette.

§ 2. Celui qui, dans une grande dépense, sait se fixer la grandeur qui convient, et qui désire garder cette juste mesure où il sait se complaire, c'est le magnifique. § 3. Pour celui qui dépasse ces bornes, et qui fait plus qu'il ne sied, on n'a pas créé de nom particulier. Toutefois, il a quelque rapport de ressemblance avec les gens que l'on appelle assez souvent prodigues et dépensiers. Citons des exemples divers. Si quelqu'un de riche ne croit devoir faire, pour les frais de la noce de son fils unique, que la dépense ordinaire des petites gens qui reçoivent leurs hôtes à la fortune du pot, comme on dit, c'est un homme qui ne sait pas se respecter, et qui se montre mesquin et petit. Au contraire, celui qui reçoit des hôtes de ce genre avec tout l'appareil d'une noce, sans que sa réputation ni sa dignité l'exigent, peut à bon droit paraître un prodigue. Mais celui qui dans ce cas fait les choses comme il convient à sa position, et comme le veut la raison, est un magnifique. La convenance se mesure à la situation ; et tout ce qui choque ce rapport cesse d'être convenable. § 4. Il faut avant tout que la dépense soit convenable, pour qu'il y ait magnificence. Il faut observer et toutes les convenances de sa position personnelle, et toutes les convenances de la chose qu'on doit faire. Le convenable n'est pas le même apparemment pour le mariage d'un esclave, ou pour le mariage d'une

§ 3. *On n'a pas créé de nom particulier.* Parfois, la langue grecque oppose au magnifique, et comme contraire par excès, le fastueux. — — *Est un magnifique.* Il faut se rappeler qu'il s'agit de quelqu'un de riche, et d'une aussi grande dépense.

§ 4. *Avant tout que la dépense soit convenable.* C'est une observation très-délicate d'avoir mis la con-

personne qu'on aime. Le convenable varie également avec la personne, selon qu'elle fait uniquement ce qu'il faut, soit en quantité, soit en qualité ; et l'on n'avait pas tort de trouver que la Théorie envoyée à Olympie par Thémistocle ne convenait pas à son obscurité antérieure, et qu'elle eût convenu bien mieux à l'opulence de Cimon. § 5. Lui du moins pouvait faire tout ce que demandait sa position, et il était le seul à se trouver dans le cas où n'était aucun d'eux.

Je pourrais dire de la libéralité ce que j'ai dit de la magnificence ; c'est une sorte de devoir d'être libéral, quand on est né parmi les hommes libres.

venance avant la grandeur même de la dépense. Le texte est ici quelque peu altéré. — *Thémistocle.* Cornélius Népos atteste que la jeunesse de Thémistocle fut très-orageuse, qu'il perdit sa fortune en dépenses extravagantes, et que son père dût le déshériter. Il paraît qu'il avait conservé plus tard quelques-uns des goûts qui l'avaient jadis ruiné. — *Cimon.* Fils de Miltiade, enrichi par la colonisation de la Chersonèse. Voir Plutarque, Vie de Thémistocle, V, 4, p. 136, édit. de Firmin Didot.

§ 5. *Aucun d'eux.* C'est-à-dire aucun de ses contemporains et de ses rivaux ; le texte n'est pas aussi précis, et de plus, il est très-altéré ; j'ai dû inventer un sens plutôt que je n'ai traduit. — *Libéral... parmi les hommes libres.* Notre langue a conservé la trace de ce rapprochement, qui existait déjà, comme on le voit, dans la langue grecque.

CHAPITRE VII.

De différents caractères. L'envieux, le haineux. — Du respect humain; de l'impudence; de l'amabilité et de la bienveillance; de la gravité et du respect de soi; de la sincérité, milieu entre la fausseté et la jactance; du savoir-vivre et de la politesse dans les relations de société, en ce qui concerne la plaisanterie. — Réflexions générales sur ces diverses qualités et sur ces caractères.

§ 1. De tous les autres caractères qui sont louables ou blâmables moralement, on peut dire presque sans exception que ce sont ou des excès, ou des défauts, ou des milieux dans les sentiments qu'on éprouve. Par exemple, tels sont l'envieux, et ce caractère odieux qui se réjouit du mal d'autrui. Selon les manières d'être qu'ils ont tous deux, et d'après lesquelles on les dénomme, l'envie consiste à se chagriner du bonheur qui arrive à ceux qui le méritent; la passion de l'homme qui se réjouit du mal d'autrui, n'a pas reçu de nom spécial; mais celui qui la ressent se révèle bien clairement, en se réjouissant des malheurs même les plus immérités. § 2. Le milieu entre ces deux sentiments est le caractère qui n'a que cette

Ch. VII. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 6, 7 et 8; Grande Morale, livre I, ch. 26, 27, 28 et 29.

§ 1. *N'a pas reçu de nom spécial.* Dans notre langue, nous n'avons pas non plus de mot spécial pour exprimer ce caractère. L'envieux signifie également pour nous, et celui qui s'afflige du bonheur d'autrui, et celui qui se réjouit du malheur d'autrui. Il est certain qu'il eût mieux valu créer un mot particulier.

juste indignation appelée par les anciens Némésis, ou l'indignation vertueuse, et qui consiste à s'affliger des biens et des maux d'autrui qui ne sont pas mérités, et à se réjouir de ceux qui le sont. Aussi n'a-t-on pas manqué de faire de Némésis une déesse.

§ 3. Quant à la pudeur ou respect humain, elle tient le milieu entre l'impudence, qui brave tout, et la timidité, qui vous paralyse. Quand on ne se préoccupe jamais de l'opinion, quelle qu'elle soit, on est impudent ; quand on s'effraie sans discernement de toute opinion, on est timide. Mais l'homme qui a le respect humain et la vraie pudeur, ne s'inquiète que du jugement des hommes qui lui semblent honorables.

§ 4. L'amabilité tient le milieu entre l'inimitié et la flatterie. Celui qui s'empresse de céder à toutes les fantaisies de ceux avec qui il se trouve, est un flatteur ; celui qui les contredit sans cesse à plaisir, est une sorte d'ennemi. Quant à l'homme aimable et bienveillant, il n'accepte pas aveuglément tous les caprices des gens ; il ne

§ 2. *Cette juste indignation.* L'original n'est pas aussi précis. — *Appelée par les anciens Némésis.* Ceci porterait à croire que, dès le temps même où ce traité a été écrit, le mot de Némésis avait déjà quelque chose d'obscur et de suranné. — *Se réjouir de ceux qui le sont.* C'est aller trop loin que de se réjouir du mal d'autrui, même quand ce mal est mérité. Mais il est possible que l'expression de l'auteur dépasse ici quelque peu sa pensée. La juste indignation qu'on ressent d'un succès immérité, fait qu'on peut applaudir au châtiment qui frappe le coupable, sans d'ailleurs en éprouver de joie.

§ 3. *Pudeur ou respect humain.* Il n'y a que le premier mot tout seul dans le texte ; j'ai cru devoir ajouter le second, qui l'explique en le paraphrasant. — *Qui brave tout... Qui vous paralyse.* J'ai ajouté ces développements, pour rendre la force des mots de l'original. — *Le respect humain et la vraie pudeur.* Même remarque que plus haut.

§ 4. *L'amabilité.* Le texte dit :

les combat point tous non plus ; mais il recherche en toute occasion ce qui lui paraît le mieux.

§ 5. La tenue et la gravité sont un milieu entre l'égoïsme, qui ne pense qu'à soi, et la complaisance, qui cherche à satisfaire tout le monde. Celui qui ne sait rien concéder dans ses rapports avec les autres, et qui est toujours méprisant, n'est qu'un égoïste. Celui qui accorde tout aux autres et se met toujours au-dessous d'eux, est un complaisant. Enfin, l'homme grave qui se respecte, est celui qui accorde certaines choses et n'en accorde pas certaines autres, et qui sait se tenir selon le mérite des gens.

§ 6. L'homme vrai et simple, qui, selon l'expression vulgaire, dit les choses comme elles sont, tient le milieu entre le dissimulé, qui cache tout, et le fanfaron, qui bavarde sans cesse. L'un, qui à bon escient déprécie et rapetisse tout ce qui le concerne, est dissimulé ; l'autre, qui se flatte toujours, est le fanfaron. Mais celui qui sait dire les choses comme elles sont, est l'homme vrai et sincère ; et pour prendre le mot d'Homère, c'est un homme

« l'amitié. » Ce mot est trop spécial pour qu'il pût convenir ici. — *Ce qui lui paraît le mieux.* Expression insuffisante d'une pensée juste.

§ 5. *La tenue et la gravité.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'égoïsme... La complaisance.* Les deux extrêmes sont assez bien opposés ; le milieu est peut-être moins bien choisi. — *Et qui est toujours méprisant.* C'est alors autre chose que de l'égoïsme ; c'est aussi de l'insolence. Il est vrai d'ailleurs que souvent l'insolence est la suite ou la source de l'égoïsme. — *L'homme grave qui se respecte.* L'original dit seulement : « l'homme grave ».

§ 6. *Le dissimulé, qui cache tout.* Le texte dit : « l'ironique ». Dans notre langue, ce mot a reçu un sens particulier, qui n'aurait point convenu en cet endroit. — *Est dissimulé.* Même observation. — *Le mot d'Homère.* L'expression qui est ici rappelée, se trouve en effet très-fréquemment dans Homère.

circonspect. En général, l'un n'aime que la vérité; les autres n'aiment que le faux.

§ 7. Un milieu, c'est encore la politesse ou le savoir-vivre. L'homme poli tient le milieu entre l'homme rustique et grossier, et le mauvais plaisant, qui se donne tout à tous. De même qu'en fait de nourriture, l'homme difficile et délicat diffère du glouton qui dévore tout, parce que l'un ne mange rien ou peu de chose, et encore avec peine, et que l'autre engloutit sans discernement tout ce qui se rencontre; de même, l'homme rustique et grossier diffère du mauvais plaisant et du bouffon trivial. L'un ne trouve jamais rien qui le puisse dérider; et il reçoit avec rudesse tout ce qu'on lui dit; l'autre au contraire accepte tout avec une égale facilité et s'en amuse. Il ne faut être ni l'un ni l'autre. Mais il faut tantôt admettre ceci, tantôt rejeter cela, et toujours suivant la raison; et tel est l'homme poli qui sait vivre. § 8. En voici bien la preuve, et c'est toujours la même dont nous nous sommes si souvent servi : le savoir-vivre ou la politesse qui mérite vraiment ce nom, et non pas celle qu'on appelle ainsi par simple métaphore, est en ce genre de choses la façon d'être la plus honnête; et ce milieu est digne de louange, tandis que les extrêmes sont à blâmer. Or, la vraie politesse peut être de deux sortes. Tantôt, elle consiste à bien prendre les plaisanteries, surtout celles qui s'adressent à

§ 7. *Ou le savoir-vivre.* Paraphrase, que j'ai cru devoir ajouter. — *Qui se donne tout à tous.* Même remarque. — *Il ne faut être ni l'un ni l'autre.* Observation de mœurs très-délicate; c'est de l'atticisme.

§ 8. *Dont nous nous sommes si souvent servi.* J'ai ajouté tout ceci pour compléter la pensée. — *Ce milieu est digne de louange.* Voilà cette preuve que l'auteur a déjà fréquemment employée pour classer les

vous, et dans ce cas à pouvoir supporter jusqu'au sarcasme lui-même ; tantôt, elle consiste à pouvoir au besoin plaisanter personnellement. Ces deux genres de politesse sont différents l'un de l'autre ; et cependant tous les deux sont des milieux. § 9. Car celui qui sait pousser les choses jusqu'à ce point de faire encore plaisir à l'homme de goût, saura, si c'est à ses dépens qu'on rit, tenir le milieu entre le manant qui insulte, et l'homme froid qui ne saura jamais trouver la moindre plaisanterie. Cette définition me paraît meilleure que si l'on disait qu'il faut faire en sorte que le bon mot ne soit jamais pénible pour la personne que l'on raille, quelle qu'elle puisse être ; car, il faut plutôt encore chercher à plaire à l'homme de goût, qui reste toujours dans une juste impartialité, et qui est dès-lors un bon juge des choses.

§ 10. Du reste, tous ces milieux, pour être louables, ne sont pas toutefois des vertus, non plus que les contraires ne sont des vices ; car il n'y a pas dans tout cela d'intention ni de volonté réfléchie. Ce ne sont là, à bien dire, que des divisions secondaires de sentiments et de passions ; et chacune de ces nuances de caractère, que nous

vertus et les définir. Chacune d'elles se trouve placée entre deux vices. — *Sont différents l'un de l'autre.* Tout en étant fort voisins.

§ 9. *Qui insulte.* J'ai ajouté ceci. — *L'homme froid.* Cette expression métaphorique est dans l'original. — *Qui ne saura jamais...* J'ai ajouté tout ceci. — *Ne soit jamais pénible.* Il faut remarquer toute la délicatesse de ces observations ; elles attestent un esprit de société très-développé et très-poli. — *De ne pas dépasser cette limite.* Conseil excellent, mais d'une application assez difficile.

§ 10. *Ne sont pas des vertus.* Observation très-juste, et qui était assez nécessaire dans un traité de morale. — *D'intention ni de volonté réfléchie.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De sentiments et de passions.* Même remarque.

venons d'analyser ne sont que des sentiments divers. § 11. Comme ils sont tous naturels et spontanés, on peut les faire rentrer dans la classe des vertus naturelles. Du reste, chaque vertu, comme on le verra dans la suite de ce traité, est en quelque sorte à la fois naturelle et aussi d'une autre façon, c'est-à-dire accompagnée de prudence et de réflexion. § 12. Ainsi, l'envie, dont nous avons parlé, peut être rapportée à la justice ; car les actes qu'elle inspire sont aussi dirigés contre autrui. L'indignation vertueuse, que nous avons également expliquée, peut être rapportée à la justice ; et la pudeur, qui vient du respect humain, à la sagesse, qui tempère les passions ; et voilà comment l'on classe aussi la sagesse dans le genre des vertus naturelles. J'ajoute enfin que l'homme vrai et l'homme faux peuvent passer pour avoir, l'un de la sagesse, et l'autre, pour en manquer.

§ 13. Parfois, il se fait que le milieu est plus contraire aux extrêmes qu'ils ne le sont entr'eux. C'est que le milieu ne se rencontre jamais avec aucun d'eux, tandis que les

§ 11. *Naturels et spontanés.* J'ai ajouté ce dernier mot, que justifie ce qui vient d'être dit dans la phrase précédente. — *Dans la suite de ce traité.* Je crois que l'auteur a tenu sa promesse ; et la discussion qu'il annonce ici se retrouve dans le VI[e] livre de la Morale à Nicomaque, ch. 11, § 1, le V[e], comme on sait, de la Morale à Eudème. — *De prudence et de reflexion.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original.

§ 12. *Dont nous avons parlé.* Un peu plus haut dans ce chapitre, § 1. — *L'indignation vertueuse.* La Némésis. — *Que nous avons également expliquée.* Id., ibid. — *Qui tempère les passions.* J'ai ajouté cette paraphrase. — *Dans le genre des vertus naturelles.* Le texte est un peu moins précis.

§ 13. *Parfois il se fait.* Il manque ici une transition. L'auteur revient, sans le dire, à ses discussions antérieures sur la nature de la vertu, et sur les rapports du milieu qui la constitue avec les deux extrêmes opposés qui y sont contraires.

contraires vont bien fréquemment de pair, et que l'on voit fort souvent des gens qui sont tout ensemble lâches et téméraires, prodigues en une chose et avares en une autre, en un mot qui sont tout à fait en opposition avec eux-mêmes dans de très-vilaines actions. § 14. Quand ils sont ainsi irréguliers et inégaux dans le bien, ils finissent par trouver le vrai milieu, parce que les extrêmes sont en quelque façon dans le milieu qui les sépare et les réunit. Mais l'opposition des extrêmes, dans leurs rapports avec le milieu, ne paraît pas toujours égale dans les deux sens; et tantôt, c'est l'excès qui domine; tantôt, c'est le défaut. § 15. Les causes de ces différences sont celles qu'on a indiquées plus haut. D'abord le petit nombre des gens qui ont ces vices extrêmes; et, par exemple, le très-petit nombre de ceux qui sont insensibles aux plaisirs; et en second lieu, cette disposition d'esprit qui nous fait croire que la faute que nous commettons le plus souvent, est aussi la plus contraire au milieu. § 16. On peut ajouter en troisième lieu que ce qui ressemble davantage au milieu paraît moins contraire; et tel est le rapport de la témérité à la sage assurance, et de la prodigalité à la générosité véritable.

Nous avons parlé jusqu'ici de presque toutes les vertus qui sont dignes d'être louées; c'est maintenant le lieu de traiter de la justice.

§ 14. *Par trouver le vrai milieu.* Je ne sais pas trop si cette observation est bien juste.

§ 15. *Qu'on a indiquée plus haut.* Livre II, ch. 5, § 7.

§ 16. *A la sage assurance.* Ou au courage. — *Générosité véritable.* J'ai ajouté l'épithète. — *Nous avons parlé jusqu'ici.* On peut trouver ce résumé bien court et bien insuffisant.

« (Remarquez que les livres IVe, V^e et VIe de la Morale » à Eudème sont omis ici, parce que le livre quatrième » reproduit en tout, et mot pour mot, le livre cinquième » de la Morale à Nicomaque ; que le livre cinquième reproduit le sixième ; et qu'enfin le livre sixième reproduit le » septième.) »

(Remarquez....) J'ai cru devoir traduire cette observation des anciens éditeurs grecs de la Morale à Eudème. Tous les manuscrits ne la donnent pas. Quelques uns se contentent d'indiquer le commencement des trois livres; et c'est tout-à-fait le commencement des trois livres de la Morale à Nicomaque. Cette indication est indispensable, et pour rendre compte de la lacune, et aussi pour montrer quels étroits rapports unissent la Morale à Eudème et la Morale à Nicomaque. Je crois devoir rappeler, à la suite, le sujet spécial de chacun des trois livres qui manquent ici. On les retrouvera dans le volume précédent, si l'on veut bien s'y reporter. Les manuscrits n'offrent d'ailleurs pour ces trois livres que des variantes insignifiantes ; elles ne tiennent absolument qu'à la transcription et à l'habileté plus ou moins grande des copistes.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

LIVRE IV.

THÉORIE DE LA JUSTICE.

Voir la Morale à Nicomaque, Livre V; Tome II, pages 127 et suivantes.

Le Livre IV de la Morale à Eudème en est la reproduction textuelle.

LIVRE V.

THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.



Voir la Morale à Nicomaque, Livre VI; Tome II, pages 191 et suivantes.

Le Livre V de la Morale à Eudème en est la reproduction textuelle.



LIVRE VI.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

Voir la Morale à Nicomaque, Livre VII; Tome II, pages 239 et suivantes.

Le Livre VI de la Morale à Eudème en est la reproduction textuelle.

LIVRE VII.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

CHAPITRE PREMIER.

De l'amitié. De son importance sociale. — Théories diverses sur l'amitié : l'amitié se forme du semblable au semblable; elle se forme du contraire au contraire. Citation d'Empédocle. Insuffisance de ces théories. — Citation d'Héraclite. — Théories qui fondent l'amitié sur l'intérêt, et qui la révoquent en doute.

§ 1. Il faut maintenant étudier l'amitié, en analysant sa nature et ses espèces, et montrer ce qu'est le véritable ami. Ensuite, il faut examiner si le mot d'amitié peut avoir un ou plusieurs sens ; et dans le cas où il en aurait plusieurs, nous demander combien il en a. Nous devrons rechercher aussi comment il faut se conduire en amitié, et quelle est la justice qui doit régner entre les amis. C'est un sujet qui mérite notre intérêt, autant qu'aucune des vertus les plus belles et les plus désirables dont on puisse traiter en morale. § 2. L'objet principal de la politique en effet

Ch. I. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1 ; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Comment il faut se conduire en amitié.* Et surtout comment il faut rompre avec ses amis, quand on est forcé malheureusement par un devoir moral de se séparer d'eux.

paraît être de créer l'affection et l'amitié entre les membres de la cité ; et c'est à ce point de vue qu'on a pu vanter souvent l'utilité de la vertu ; car on ne saurait être longtemps amis, quand on se nuit mutuellement les uns aux autres. § 3. De plus, le juste et l'injuste, tout le monde en convient, s'exercent surtout entre amis ; c'est une seule et même chose, à nos yeux, d'être homme de bien et d'aimer. L'amitié n'est qu'une certaine disposition morale ; et si l'on voulait faire que les hommes se conduisissent de manière à ne jamais se nuire entr'eux, il semble qu'on n'aurait qu'à en faire des amis, puisque les vrais amis ne se font jamais de tort réciproque. § 4. J'ajoute que, si les hommes étaient justes, ils ne feraient jamais de mal ; et par suite, on peut dire que la justice et l'amitié sont quelque chose ou d'identique ou du moins de très-voisin. § 5. On peut remarquer encore qu'un ami nous semble le plus précieux des biens dans la vie ; et que la privation d'amis, et l'isolement sont la plus ter-

§ 2. *L'affection et l'amitié.* Le texte n'a que ce dernier mot, qui peut sembler un peu fort, si on le prend dans son sens étroit. Peut-être faudrait-il dire d'une manière plus générale « ; l'amour entre les citoyens ». Il faut se rappeler quelle haute importance Aristote donne à la politique dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 9. — *Longtemps amis.* Ou plus généralement : « unis ».

§ 3. *Surtout entre amis.* Le mot d'ami est encore ici bien fort. Il faudrait dire plutôt : « entre les membres d'une même cité ». — *On n'aurait qu'à en faire des amis.* C'est là le but où vise toute société vraiment digne de ce nom ; mais il en est bien peu qui puissent l'atteindre.

§ 4. *D'identique ou du moins de très-voisin.* Très-nobles sentiments, qui de plus sont admirablement vrais.

§ 5. *On peut remarquer encore.* Même observation. Seulement dans l'antiquité, cette philanthropie sociale ne s'appliquait qu'aux hommes libres ; et comme elle excluait les esclaves, elle ne comprenait qu'une très-petite partie de la société.

rible chose, parce que la vie tout entière et toutes les liaisons volontaires ne sont possibles qu'avec des amis. Toute notre existence en effet se passe chaque jour, soit avec des connaissances, soit avec des proches, soit avec des camarades, soit avec nos enfants, nos parents et notre femme. § 6. Mais les rapports spéciaux et les droits mutuels qui s'établissent entre amis, ne dépendent que de nous seuls, tandis que tous nos autres rapports avec autrui ont été réglés par les lois générales de la cité, et ne dépendent pas de nous.

§ 7. On agite beaucoup de questions sur l'amitié ; et d'abord, il y a des gens qui, ne la considérant que sous un point de vue tout extérieur, lui donnent beaucoup trop d'étendue. Les uns prétendent que le semblable est l'ami du semblable ; et de là, les proverbes bien connus :

« Et ce qui se ressemble, un Dieu toujours l'assemble. »

Ou bien : « Le geai va trouver le geai » ; ou bien encore : « Le loup connait le loup ; le voleur, le voleur. » § 8. Les naturalistes de leur côté essayent même d'expliquer le système entier de la nature, en supposant cet unique principe que le semblable tend vers le semblable. Et voilà pourquoi Empédocle prétendait, en parlant d'une chienne

§ 6. *Qui s'établissent entre amis.* C'est-à-dire : « entre des cœurs qui s'aiment à quelque titre que ce soit. »

§ 7. *Les proverbes bien connus.* Les deux premiers sont cités dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, § 2.

§ 8. *Les naturalistes.* Ce terme a en grec un sens beaucoup plus étendu qu'en français ; il désigne tous ceux qui étudient et tentent d'expliquer la nature. Je l'ai préféré à celui de « physiologistes, » qui est dans l'original. — *Empédocle.* Cette remarque d'Empédocle est citée éga-

qui allait se coucher habituellement sur une image de chienne en terre cuite, qu'elle était attirée là parce que cette image lui ressemblait beaucoup. § 9. Mais si l'on explique ainsi l'amitié, d'autres disent, à un point de vue tout opposé, que c'est le contraire qui est ami du contraire. Tout ce que le cœur adore et désire excite l'affection et l'amitié dans tout le monde. Ce n'est pas le sec qu'aime et désire le sec ; c'est l'humide. Et de là ce vers :

« La terre aime la pluie.... ; »

Et cet autre vers :

« Le changement toujours est ce qui plaît le mieux. »

C'est que le changement a lieu du contraire au contraire. D'autre part, ajoute-t-on, le semblable est toujours l'ennemi du semblable ; car si l'on en croit le poète :

« Sans cesse le potier déteste le potier. »

Et les animaux, quand ils sont à se nourrir des mêmes aliments, se combattent presque toujours.

§ 10. On le voit : toutes ces explications de l'amitié

lement dans la Grande Morale, loc. laud.; mais avec une légère variante.

§ 9. *D'autres disent.* Ces autres philosophes, qu'on ne nomme pas ici, sont Héraclite et son école. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6. — *La terre aime la pluie.* Vers d'Euripide, id., ibid., et Grande Morale livre II, ch. 13, § 29. — *Cet autre vers.* Ce vers est d'Euripide, Oreste, v. 234, édition de Firmin Didot. Il est encore cité dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 13, § 9. — *Le poète.* C'est Hésiode, les Œuvres et les Jours, v. 25. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6. — *Et les animaux.* L'observation est très-vraie. Mais on peut trouver qu'elle est singulièrement amenée.

sont fort éloignées les unes des autres, les uns trouvant que c'est le semblable qui est ami, et que le contraire est ennemi :

« Oui constamment, le moins est l'ennemi du plus ;
« Et chaque jour accroît la haine des vaincus. »

Les lieux même où se trouvent les contraires sont séparés, tandis que l'amitié semble rapprocher et réunir les êtres. § 11. D'autres explications opposées soutiennent que les contraires seuls sont amis ; et Héraclite blâmait le poète d'avoir dit :

« Ah ! cesse la discorde et des Dieux et des hommes. »

Pour défendre cette opinion, on ajoute qu'il ne saurait y avoir d'harmonie en musique, s'il n'y a pas de grave et d'aigu, pas plus qu'il n'y aurait d'animaux sans le mâle et la femelle, qui pourtant sont des contraires.

§ 12. Voilà donc déjà deux systèmes sur l'amitié. On aperçoit sans peine qu'ils sont bien généraux, et qu'ils sont bien éloignés entr'eux. Mais il y en a d'autres qui sont plus rapprochés des faits et qui les expliquent parfai-

§ 10. *Oui constamment....* Ces deux vers sont d'Euripide, Les Phéniciennes, v. 539, édit. de Firmin Didot.

§ 11. *Héraclite blâmait le poète.* Le poète est Homère, Iliade, chant XVIII, v. 107. — *Qui pourtant sont des contraires.* Les explications sont évidemment insuffisantes et superficielles. Si le mâle et la femelle sont contraires sous le rapport du sexe, ils sont identiques sous le rappport de l'espèce.

§ 12. *Biens généraux.* La même critique se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 7 ; et Aristote y conclut qu'il ne faut étudier l'amour que dans l'homme, sans prétendre à une explication universelle des choses. — *Et qui les expliquent parfaitement.* L'éloge est fort exagéré, si on l'applique aux

tement. Ainsi, d'une part on prétend que les méchants ne peuvent pas être amis et que les bons seuls peuvent l'être; d'autre part, on soutient le contraire, parce qu'on déclare absurde et monstrueux de supposer que les mères puissent ne pas aimer leurs enfants. § 13. L'affection et l'amour semblent se trouver même dans les bêtes, et l'on en voit souvent qui bravent la mort pour défendre leurs petits. § 14. Il est encore d'autres théories qui prétendent fonder l'amitié sur l'intérêt; et la preuve, dit-on, c'est que tous les hommes poursuivent leur utilité propre, tandis qu'ils rejettent loin d'eux toutes les choses qui leur sont inutiles. C'est ainsi que le vieux Socrate disait en crachant sa salive, ou en se faisant couper les cheveux et les ongles, que nous quittons chaque jour toutes ces parties de notre corps jusqu'à ce qu'enfin nous quittions le corps lui-même. Quand il vient à mourir, le cadavre ne sert plus à rien; et on ne le garde que quand il peut être encore de quelqu'utilité, comme en Égypte. § 15. Ces dernières opinions du reste paraissent assez opposées aux précédentes. Le semblable est inutile au semblable; et

théories qui vont suivre et qui n'ont rien que de très-incomplet. — *Et que les bons seuls peuvent l'être.* C'est le proverbe latin : Nulla nisi inter bonos amicitia, que j'ai rappelé également dans la Morale à Nicomaque, Livre VIII, ch. 4, § 7. — *On soutient le contraire.* Le texte n'est pas aussi précis; j'ai dû le paraphraser pour le rendre plus clair.

§ 13. *Même dans les bêtes.* Ce rapprochement est faux, puis qu'il n'y a de vraie famille dans aucune espèce d'animaux.

§ 14. *Fonder l'amitié sur l'intérêt.* Ce sont des théories très-sérieuses quoique très-fausses. — *Le vieux Socrate.* Cette expression a été déjà employée plus haut, livre I, ch. 5. § 15. — *Comme en Égypte.* Où l'on embaumait le corps de ses parents, et où leur momie, dit-on, pouvait servir de gage. On ne voit pas bien d'ailleurs en quoi cette citation des

rien n'est plus loin de se ressembler que les contraires. Le contraire est ce qu'il y a de plus inutile à son contraire, puisque le contraire détruit son contraire infailliblement. § 16. De plus, on trouve tantôt que posséder un ami est la chose la plus facile du monde ; tantôt, on prétend qu'il n'est rien de plus rare que de bien connaître ses amis, et qu'on ne saurait les éprouver sans l'adversité ; car alors que vous êtes dans la prospérité tout le monde veut paraître votre ami. § 17. Enfin, il y a des gens qui vont jusqu'à penser qu'on ne peut pas même se confier aux amis qui vous restent dans le malheur, parce que, disent-ils, même alors ils trompent et dissimulent, et qu'ils ne voient, en restant fidèles à l'infortune, qu'un moyen de profiter de l'affection, lorsque plus tard le bonheur reviendra.

paroles de Socrate se rapporte à la présente discussion.

§ 15. *De plus inutile*. Ce serait plutôt : « de plus dangereux », d'après ce qui suit.

§ 16. *On trouve tantôt....* Il eût été bon d'indiquer les philosophes qui ont soutenu cette opinion. — *Lorsque vous êtes dans la prospérité*. On connaît les vers d'Ovide qui expriment la même pensée.

§ 17. *Aux amis qui vous restent dans le malheur*. C'est là une maxime digne de Larochefoucault.

CHAPITRE II.

Suite de la théorie de l'amitié. Distinction du plaisir et du bien. Le bien doit toujours s'entendre de ce qui est trouvé tel par une nature bien organisée. — Trois espèces d'amitié : par vertu, par intérêt, par plaisir. La première est la seule vraie ; elle est la seule digne de l'homme ; l'amitié par intérêt peut se trouver même dans les animaux. — Grandeur et dignité de la véritable amitié ; rapport de l'amitié et du plaisir ; l'amitié par vertu est la seule qui soit vraiment solide ; les autres peuvent changer constamment. — Le temps est indispensable pour fonder l'amitié en l'éprouvant. Citation de Théognis. L'infortune fait connaître les vrais amis. — Explication des liaisons assez fréquentes entre les méchants et les gens de bien. — On se lie toujours par les bons côtés ; et il n'y a pas d'homme qui n'en ait quelques-uns.

§ 1. Pour nous, il nous faut adopter la théorie qui tout à la fois reproduira le plus complètement nos opinions en cette matière, et qui résoudra le mieux les questions, en conciliant les contradictions apparentes. Nous atteindrons ce but, si nous démontrons que ces contraires qui nous frappent, sont bien comme ils sont aux yeux de la raison ; et cette théorie sera certainement aussi plus d'accord qu'aucune autre avec les faits eux-mêmes. Les oppositions

Ch. II. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 2, 3 et 4 ; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Sont bien comme ils sont ..* Pensée obscure. — *Les oppositions des contraires.* Même remarque.

des contraires n'en subsisteront pas moins, si l'on peut démontrer que ce qu'on a dit est en partie vrai et en partie faux.

§ 2. En premier lieu, on se demande si c'est le plaisir ou le bien qui est l'objet de l'amour. En effet si nous aimons ce que nous désirons, et si l'amour n'est pas autre chose ; car,

« On n'est pas un amant, si l'on n'aime toujours; »

et si le désir ne s'applique qu'à ce qui plaît, il s'ensuit qu'en ce sens l'objet aimé est l'objet qui nous est agréable. Mais d'autre part, si l'objet aimé est ce que nous voulons, s'il est l'objet de la volonté, dès-lors il est le bien et non plus le plaisir ; et l'on sait que le bien et le plaisir sont des choses fort différentes. § 3. Essayons d'analyser cette idée et d'autres idées analogues, en partant de ce principe que ce qu'on souhaite et ce qu'on veut, c'est le bien, ou du moins ce qui paraît être le bien. En ce sens aussi, l'agréable, le plaisir peut devenir l'objet de nos vœux, puisqu'il paraît être un bien d'un certain genre ; car les uns jugent que le plaisir est un bien ; et les autres, sans le juger précisément un bien, lui en trouvent du moins l'ap-

Toutes ces idées exigeaient plus de développement qu'elles n'en ont reçu ici.

§ 2. *On n'est pas un amant.* Ce vers est d'Euripide, Troyennes, vers 1051, édit. de Firmin Didot. Il ne prouve pas du reste que l'amour ne soit que le désir. — *S'il est l'objet de la volonté.* J'ai ajouté ces mots qui ne sont que la paraphrase de ce qui précède. — *Et non plus le plaisir.* L'original n'est pas tout à fait aussi précis que la traduction.

§ 3. *Ce qu'on veut, c'est le bien.* Voir le début de la Morale à Nicomaque et le début de la Politique. Ce principe est d'ailleurs, comme on sait tout Platonicien. — *A ce qui paraît être le bien.* Cette restriction n'a ici rien de sceptique, comme dans

parence, nuances d'opinion qui tiennent à ce que l'imagination et le jugement ne sont pas dans la même partie de l'âme.

§ 4. Quoiqu'il en puisse être, on voit que le plaisir et le bien peuvent être tous deux des objets d'amour. Ce premier point fixé, passons à une autre considération. Parmi les biens, les uns sont des biens absolus; les autres sont des biens à certains égards, sans être absolument des biens. Du reste, ce sont les mêmes choses qui sont à la fois et absolument bonnes et absolnment agréables. Ainsi, nous dirons que tout ce qui est bon et convenable pour un corps bien portant, est bon absolument pour le corps. Mais nous ne disons pas que ce qui est bon spécialement pour le corps malade, c'est-à-dire les remèdes et les ampntations, soit bon aussi pour le corps absolument. § 5. De même encore, les choses qui sont absolument agréables sont celles qui le sont an corps en santé et jouissant de la plénitude de ses facultés; par exemple, il est agréable de voir dans la pleine lumière et non pas dans l'obscurité, bien que ce soit tout le contraire quand on a mal aux yeux. De même encore, le vin le plus agréable n'est pas celui que goûte un palais blâsé par l'ivrognerie, qui serait incapable de distinguer même

quelques systèmes de philosophie. — *Nuances d'opinion qui tiennent...* L'explication donnée ici peut paraître très-contestable.

§ 4. *Sont tous deux des objets d'amour.* Ceci semble un peu contredire ce qui vient d'être avancé un peu plus haut. — *Pour un corps bien portant.* Les principes posés ici sont bien ceux d'Aristote; il les a fréquemment répétés sous des formes meilleures.

§ 5. *Les choses qui sont absolument agréables.* Au lieu d'être absolument belles. La nuance est très-importante.

du vinaigre ; mais c'est le vin qui plaît le plus à une sensibilité qui n'est point émoussée ni pervertie.

§ 6. Les choses de l'âme sont tout à fait dans le même cas. Les choses qui la charment vraiment ne sont pas celles qui plaisent aux enfants et aux bêtes ; ce sont celles qui plaisent aux hommes faits et bien organisés ; et c'est en nous rappelant ces deux points que nous discernons et choisissons les choses moralement agréables. § 7. Mais ce que l'enfant et la bête sont à l'homme fait et bien organisé, le méchant et l'insensé le sont au sage et à l'honnête homme. Or, ces deux derniers ne se plaisent que dans les choses conformes à leurs facultés ; et ce sont les choses bonnes et belles. § 8. Mais ce mot de bien peut être pris en plusieurs sens ; et nous disons d'une chose qu'elle est bonne parce qu'elle l'est en effet ; nous le disons de telle autre parce qu'elle est utile et profitable. De même, nous distinguons encore l'agréable qui peut être absolument agréable et absolument bon, de l'agréable qui peut ne l'être qu'à certains égards ou n'être en quelque sorte qu'un bien apparent. Tout de même que pour les êtres inanimés nous pouvons les rechercher et les préférer pour ces divers motifs, tout de même aussi pour l'homme. nous aimons l'un parce qu'il est ce qu'il est et à cause de sa vertu ; l'autre, parce qu'il nous est utile et serviable ; enfin, nous aimons celui-là par plaisir, et uniquement parce

§ 6. *Qui plaisent aux hommes... bien organisés.* La mesure n'est peut-être pas très-sûre ; et il faudrait y ajouter l'autorité supérieure et décisive de la raison.

§ 7. *Le méchant et l'insensé.* Comparaison ingénieuse et vraie.

§ 8. *Pris en plusieurs sens.* Et ces nuances de langage méritent qu'on les distingue, parce qu'elles

qu'il nous est agréable. L'homme que nous aimons devient notre ami, quand, aimé par nous, il nous rend affection pour affection ; et que de part et d'autre, on sait l'amour qu'on se porte.

§ 9. Il y a donc nécessairement trois espèces d'amitié, qu'on aurait tort de réunir et de confondre en une seule, ou de considérer comme des espèces d'un seul et même genre, ou bien plus encore de désigner d'un nom commun. On rapporte en effet à une désignation unique et première toutes ces sortes d'amitié. C'est comme l'expression de médical, qu'on emploie de manières très-diverses. Ainsi, l'on peut tout à la fois appliquer ce terme, et à l'esprit que le médecin doit avoir pour exercer son art, et au corps que le médecin doit guérir, et à l'instrument qu'il emploie, et à l'opération qu'il doit faire. Mais à proprement parler, c'est le terme initial qui est le terme exact. § 10. J'entends par le terme initial et premier celui dont la notion se retrouve dans tous les autres ; et, par exemple, l'expression d'instrument médical, ne veut dire que l'ins-

peuvent causer des équivoques et couvrir des systèmes très-différents. — *Un bien apparent.* Et faux. — *Il nous rend affection pour affection.* Cette pensée n'est pas suffisamment amenée. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 2, § 4.

§ 9. *Il y a donc nécessairement.* Cette conséquence ne découle pas très-logiquement de ce qui précède, toute vraie qu'elle est d'ailleurs. — *De désigner d'un nom commun.* C'est cependant ce qu'on fait ordinairement ; et de là dans le cours de la vie, une foule de mécomptes et de regrets en amitié. — *C'est comme l'expression de médical.* Cet exemple assez bizarre se retrouve aussi dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, § 15. — *Qui est le terme exact.* De même, pour le mot d'amitié ; il n'est exact que quand il s'applique à la parfaite amitié, à l'amitié par vertu.

§ 10. *J'entends par le terme initial.* Cette explication peut être utile pour éclaircir la pensée ; mais elle ne se rattache pas assez directement à la question.

trument dont se sert le médecin, tandis que dans la notion du médecin, il n'y a pas celle de l'instrument. On ne songe partout qu'au primitif. § 11. Mais comme le primitif est aussi l'universel, on prend le primitif universellement ; et de là vient l'erreur. Voilà par suite ce qui fait encore que, pour l'amitié non plus, on ne peut pas expliquer tous les faits par un terme unique ; et du moment qu'une seule et unique notion ne convient plus pour expliquer certaines amitiés, on déclare que ces amitiés-là n'existent point. Elles n'en existent pas moins cependant ; seulement, elles n'existent pas de la même façon. § 12. Mais quand cette primitive et véritable amitié ne s'applique pas bien à telles ou telles amitiés, parce qu'elle est universelle en tant qu'elle est primitive, on se croit quitte pour dire que les autres ne sont pas de l'amitié. § 13. C'est qu'il y a plusieurs espèces d'amitiés ; et telle amitié qu'on nie rentre toutefois dans celles qu'on vient d'indiquer. L'amitié, répétons-le donc, peut se partager en trois espèces qui reposent sur des bases différentes : l'une sur la vertu, l'autre sur l'intérêt, et la dernière sur le plaisir.

§ 14. La plus fréquente de toutes les amitiés est l'amitié par intérêt. Le plus ordinairement les gens s'aiment parce qu'ils sont utiles les uns aux autres ; et ils

§ 11. *Est aussi l'universel.* C'est-à-dire que ce même terme sert à désigner tout un genre de choses, qui sont très-différentes, quoique comprises sous une seule et même dénomination. — *L'erreur.* En d'autres termes : « l'équivoque ».

§ 12. *On se croit quitte.* Répétition peu utile de ce qui vient d'être dit.

§ 13. *Se partager en trois espèces.* C'est une théorie très-vraie, et très-pratique, si on sait la bien comprendre, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, dans la Morale à Nico-

s'aiment jusqu'à cette limite. C'est comme dit le proverbe :

« Glaucus, il te soutient jusqu'à ce qu'il te frappe.

Ou bien encore :

« Athènes méconnait et déteste Mégare. »

§ 15. L'amitié par plaisir est celle des jeunes gens, qui ont un sentiment si vif du plaisir ; c'est là ce qui fait que leur amitié est si variable ; car le plaisir varie avec les âges et avec les goûts divers que l'âge amène. § 16. L'amitié par vertu est l'amitié des hommes les plus distingués et les meilleurs. On le voit donc : l'amitié des gens vertueux est la première de toutes ; elle est une réciprocité d'affection ; et elle résulte du libre choix qu'ils font les uns des autres. L'objet aimé est aimable à celui qui l'aime ; et l'ami se fait aimer de celui qu'il aime, en lui donnant sa tendresse. § 17. Mais l'amitié ainsi conçue ne peut exister que dans l'espèce humaine, parce que l'homme est le seul être capable de comprendre l'intention et le choix. Les autres sortes d'amitiés se retrouvent aussi dans les animaux, qui peuvent avoir jusqu'à un

maque et dans la Grande Morale.

§ 14. *Comme le dit le proverbe : Glaucus...* L'original est un peu moins précis. — *Athènes méconnait..* Ceci faisait sans doute allusion à quelqu'évènement de l'histoire d'Athènes et de Mégare.

§ 15. *Leur amitié est si variable.* Observation très-vraie, et très-souvent répétée.

§ 16. *L'amitié par vertu...* Toutes ces idées se retrouvent dans la Morale à Nicomaque, où elles sont beaucoup plus développées.

§ 17. *De comprendre l'intention.* L'expression est peut-être un peu étroite. L'animal peut comprendre aussi l'intention dans bien des cas ; mais il ne comprend pas les choses du cœur. — *Se retrouvent aussi*

certain point l'idée de l'intérêt ; les animaux privés l'éprouvent pour l'homme, comme d'autres animaux l'éprouvent entr'eux. C'est ainsi que le roitelet est lié avec le crocodile, si l'on en croit l'assertion d'Hérodote ; et les devins rapportent des associations et des acconplements pareils entre les animaux qu'ils observent.

§ 18. Les méchants ne peuvent être amis les uns des autres que par intérêt et par plaisir. § 19. Et si l'on considère que la première et véritable amitié n'est jamais à leur usage, on peut soutenir qu'ils ne sont pas amis. Le méchant est toujours prêt à nuire au méchant ; et quand on se nuit les uns aux autres, c'est qu'on ne s'aime pas mutuellement. § 20. Toutefois, il est certain que les méchants s'aiment ; seulement, ils ne s'aiment pas de la première et suprême amitié. Mais ils peuvent encore s'aimer suivant les deux autres ; et on les voit sous l'attrait du plaisir qui les unit, supporter les torts qu'ils se font réciproquement, exemple que donnent si souvent les débauchés. § 21. Il est vrai que ceux qui ne s'aiment que par plaisir ne semblent pas de vrais amis les uns pour les autres, quand on veut examiner ces liaisons d'un peu

dans les animaux. Comparaison très-contestable ; ces rapprochements entre les animaux et l'homme sont presque toujours faux. — *L'idée de l'intérêt.* On ne peut pas dire que les animaux aient l'idée de leur intérêt : seulement, ils demeurent et ils s'attachent là où leur instinct les avertit qu'ils trouveront leurs aliments, et une sorte de bien-être. — *L'assertion d'Hérodote.* Euterpe, livre II, ch. 69, p. 94, édit. de Firmin Didot.

§ 18. *Les méchants... par intérêt et par plaisir.* Conséquence évidente, puisque l'autre espèce d'amitié exige la vertu et la suppose.

§ 19. *Soutenir qu'ils ne sont pas amis.* Ce serait réduire l'amitié à une seule espèce, contrairement à ce qui a été dit plus haut.

§ 20. *Les méchants s'aiment.* Par

près, parce que l'amitié qui les unit n'est pas la première amitié. Celle-ci est la seule qui puisse être solide ; et l'autre ne l'est pas. L'une est vraiment de l'amitié, comme je l'ai dit ; l'autre ne l'est point, et ne vient que bien loin après elle.

§ 22. Ainsi donc, ne considérer l'ami que sous ce seul et unique point de vue, c'est vouloir faire violence aux faits et se réduire à ne soutenir que des paradoxes ; car il est impossible de comprendre toutes les amitiés sous une seule définition.

§ 23. La solution qui reste, c'est de reconnaître qu'en un sens la première amitié est la seule amitié réelle ; et qu'en un sens différent, toutes les autres amitiés existent aussi, comme celle-là, non pas du tout confondues dans une homonymie équivoque et ayant entr'elles un rapport quelconque et de hasard ; non pas formant une seule espèce ; mais comme se rapportant toutes à un seul terme supérieur. § 24. Mais comme le bien absolu et le plaisir absolu sont une seule et même chose, et qu'ils vont toujours ensemble, si rien ne s'y oppose, le véritable ami, l'ami absolument parlant, est aussi le premier ami, l'ami

intérêt ou plaisir, comme on vient de le dire.

§ 21. *N'est pas la première amitié.* Répétitions inutiles, et qui peuvent obscurcir la pensée loin de la rendre plus claire. — *Comme je l'ai dit.* L'auteur lui-même s'aperçoit combien il se répète.

§ 22. *Sous une seule définition.* Plus haut, on les a comprises assez fréquemment sous un seul nom, si ce n'est sous une définition unique.

§ 23. *Confondues dans une homonymie équivoque.* Il semble que tous les développements antérieurs ont suffi amplement à mettre cette idée dans tout son jour. — *A un seul terme supérieur.* Qui plus large que les autres termes inférieurs, peut tous les renfermer.

dans le sens initial de ce mot. C'est celui qui doit être recherché uniquement pour lui-même. Or, il faut bien nécessairement qu'il ait ce mérite à nos yeux ; car on veut en général les biens qu'on désire, en vue de soi ; et dès-lors, il y a nécessité qu'on veuille être choisi soi-même avec cette qualité éminente. § 25. Le véritable ami nous est donc de plus absolument agréable ; et voilà comment un ami, à quelque titre qu'il le soit, paraît toujours nous plaire.

§ 26. Mais insistons un peu sur ce point, qui est le fond même de la question. L'homme aime-t-il ce qui est bon pour lui, ou ce qui est bon en soi et absolument ? L'acte même d'aimer n'est-il pas toujours accompagné de plaisir, de telle sorte que la chose qu'on aime nous est aussi toujours agréable ? Ou bien, peut-on contester ces principes ? Le mieux sans doute serait de réunir ces deux choses et de les fondre en une seule. D'une part, ce qui n'est pas absolument bon et peut devenir absolument mauvais dans certain cas, est à fuir. Mais d'autre part, ce qui n'est pas bon pour l'individu n'a aucun rapport avec cet individu. Ce qu'on cherche précisément, c'est que les biens absolus restent encore des biens pour l'individu personnellement. § 27. Certainement, le bien absolu est désirable et l'on doit le rechercher ; mais pour soi-même ce

§ 24. *L'ami dans le sens initial de ce mot.* J'ai ajouté ceci, qui n'est qu'une paraphrase de ce qui précède. — *En vue d'en jouir soi-même.* Toutes ces idées semblent se suivre trop peu entr'elles ; mais les manuscrits ne donnent pas de variantes.

§ 26. *En soi et absolument.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De réunir ces deux choses.* C'est-à-dire, de ne trouver bon pour soi-

qu'on recherche est ce qui est bien pour soi ; c'est son bien personnel ; et il faut faire en sorte que ces deux biens s'accordent. Or, il n'y a que la vertu qui les puisse accorder ; et la politique en particulier procure cette utile harmonie à ceux qui ne l'ont pas encore en eux-mêmes, pourvu que le citoyen qu'elle forme soit préalablement bien disposé et prêt à la suivre en sa qualité d'homme ; car, grâce à sa nature, les biens absolus seront aussi des biens pour lui individuellement. § 28. Par les mêmes motifs, si l'homme qui aime une femme est laid et qu'elle soit belle, c'est le plaisir qui est le chemin des cœurs ; et par une conséquence nécessaire, le bien doit nous être agréable et doux. Quand il y a désaccord en ceci, c'est que l'être n'est pas encore tout à fait bon ; et il reste sans doute en lui une intempérance qui l'empêche de se dominer ; car ce désaccord du bien et du plaisir, dans les sentiments qu'on éprouve, c'est précisément l'intempérance.

§ 29. Si donc la première et véritable amitié est fondée sur la vertu, il en résulte que ceux qui la ressentent sont eux aussi absolument bons. Et ils ne s'aiment pas seulement, parce qu'ils se sont réciproquement utiles ; ils

même que ce qui est bon absolument.

§ 27. *La vertu politique.* C'est-à-dire, la vertu que l'on a dans ses rapports avec les autres membres de la société dont on fait partie. — *Préalablement bien disposé.* Doué de certaines qualités, que la société civile ne fait que développer en lui.

§ 28. *Si l'homme qui aime une femme.* Il n'y a rien dans ce qui précède qui justifie cette comparaison. Les idées de tout ce passage semblent trop peu liées entr'elles ; elles sont assez délicates ; mais le texte est sans doute altéré. — *Que de l'intempérance.* En prenant ce mot dans le sens le plus large. L'intempérance ainsi comprise est une impuissance à se gouverner soi-même.

s'aiment encore d'une autre façon. Car le bien peut s'entendre ici en deux sens : ce qui est bon pour telle personne spécialement, et ce qui l'est d'une manière absolue. § 30. Si l'on peut faire cette distinction pour l'utile, on peut en faire une toute pareille pour les dispositions morales, dans lesquelles on peut être. Car ce sont des choses fort différentes que d'être utile d'une manière absolue et de l'être pour tel individu en particulier ; et il y a grande différence, par exemple, à faire de l'exercice, ou à prendre des remèdes pour rétablir la santé. § 31. J'en conclus que la vertu est la vraie qualité de l'homme. En effet, on peut ranger l'homme parmi les êtres qui sont bons par leur propre nature ; et la vertu de ce qui est bon par nature, c'est le bien absolu, tandis que la vertu de ce qui n'est pas naturellement bon, n'est qu'un bien purement individuel et relatif.

§ 32. Il en est de même aussi pour le plaisir. Mais encore une fois, la question vaut la peine qu'on s'y arrête : et il nous faut savoir si l'amitié est possible sans plaisir ; de quelle importance est cette intervention du plaisir dans l'amitié ; en quoi consiste l'amitié précisément ; et enfin si l'amitié pour quelqu'un peut uniquement se former parce qu'il est bon, sans que d'ailleurs il nous plaise ; ou si l'amitié peut être empêchée rien que par ce

§ 29. *S'entendre... en deux sens.* C'est précisément ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut.

§ 30. *A faire de l'exercice.* Qui peut être nuisible dans certains cas ; par exemple, si l'on se porte mal.

§ 31. *J'en conclus.* La conséquence n'est pas du tout rigoureuse, quelque vraie que soit la théorie. — *Qui sont bons par leur propre nature.* Principe très-vrai, et qu'ont méconnu plusieurs systèmes, celui de Hobbes entr'autres.

§ 32. *Si l'amitié est possible sans*

motif. D'autre part, aimer se prenant en deux sens, on peut se demander si c'est parce que l'acte même d'aimer est bon qu'il ne paraît jamais être dénué de plaisir. § 33. Une chose évidente, c'est que, de même que, dans la science, les théories qu'on vient de découvrir et les faits qu'on vient d'apprendre, causent le plus sensible plaisir ; de même aussi nous nous plaisons à revoir et à reconnaître les choses qui nous sont familières ; et la raison en est de part et d'autre absolument identique. Ainsi donc, ce qui est bien absolument est aussi par une loi de la nature absolument agréable ; et il plaît à ceux pour qui il est bon. § 34. Voilà pourquoi les semblables se plaisent si vite l'un à l'autre, et comment l'homme est ce qu'il y a de plus doux à l'homme. Or, si les êtres se plaisent tant, même quand ils sont incomplets, à plus forte raison se plaisent-ils quand ils sont tout ce qu'ils doivent être ; et l'homme vertueux est un être complet, s'il en fût. Si donc l'acte d'aimer est toujours accompagné du plaisir, que procure la connaissance de l'affection réciproque qu'on se porte, il est clair que, d'une manière générale, on peut dire de la première et suprême amitié, qu'elle est un choix

plaisir. Question subtile, et qui n'est que d'assez mince intérêt. — *Se prenant en deux sens*. Il eût été nécessaire d'indiquer précisément ces deux sens, parce qu'on peut les interpréter de manières très-différentes.

§ 33. *Qu'on vient de découvrir*. Le texte n'est pas aussi précis. — *Et les faits qu'on vient d'apprendre*. Même remarque. J'ai dû paraphraser plutôt que traduire. — *Nous nous plaisons à revoir*. Pensées trop peu développées et qui restent obscures.

§ 34. *L'homme est ce qu'il y a de plus doux à l'homme*. Hobbes, à deux mille ans de distance, et au milieu de la civilisation chrétienne, soutient que l'homme est l'ennemi de l'homme. Le philosophe payen est bien autrement éclairé. — *Un choix réciproque*... Définition admirable de l'amitié.

réciproque de choses absolument belles et agréables, qu'on recherche uniquement parce qu'elles sont belles et agréables en soi. § 35. L'amitié à cette hauteur est précisément la disposition morale d'où vient ce choix et cette préférence. Son acte même est toute son œuvre, et cet acte n'a rien d'extérieur ; il se passe tout entier, dans le cœur de celui qui aime, tandis que toute puissance est nécessairement extérieure ; car, ou elle s'exerce dans un autre être, ou elle n'existe qu'à la condition que cet autre être existe. Voilà pourquoi aimer, c'est jouir, tandis que ce n'est pas jouir que d'être aimé. § 36. Etre aimé, c'est l'acte de l'objet qu'on aime ; mais aimer est l'acte propre de l'amitié. Cet acte-là ne peut se trouver que dans l'être animé, tandis que l'autre peut se trouver aussi dans l'être inanimé, puisque les êtres inanimés et sans vie peuvent aussi être aimés. § 37. Mais puisqu'aimer en acte l'objet aimé, c'est se servir de cet objet en tant qu'on l'aime, et que l'ami est aimé par son ami en tant qu'ami, et non point, par exemple, en tant que musicien ou que médecin, le plaisir qui vient de lui, en tant qu'il est ce qu'il est, peut s'appeler justement le plaisir de l'amitié. L'ami aime l'ami pour lui-même et non pas pour autre chose que lui ; et par conséquent, s'il n'en jouit pas en tant

§ 35. *Toute puissance est nécessairement extérieure.* Quand elle se réalise, et qu'elle passe à l'acte.

§ 36. *Aimer est l'acte propre de l'amitié.* Observation profonde, et qui est tout à fait conforme aux principes généraux du péripatétisme. — *On aime aussi les êtres inanimés.* Ceci n'est peut-être pas très-juste. On n'aime point les choses comme on aime les personnes, et il fallait constater cette différence. Il est par trop évident d'ailleurs que les choses ne sont qu'aimées, et qu'elles n'aiment point.

§ 37. *Et par conséquent....* La

qu'il est vertueux et bon, la liaison qui les unit n'est pas la première et parfaite amitié. § 38. Il n'y a point d'ailleurs de circonstance accidentelle qui puisse embarrasser les amis, plus que leur vertueuse liaison ne leur donne de bonheur. Ainsi, je suppose que l'ami sente quelqu'odeur insupportable, on pourrait bien le quitter; mais on n'en aurait pas moins d'amitié pour lui, par la bienveillance qu'on lui porte, quoi qu'on n'eût plus avec lui de vie commune.

Telle est donc la première et parfaite amitié, ainsi que tout le monde en convient.

§ 39. Quant aux autres, c'est sur la mesure de celle-là qu'elles font l'effet de l'amitié, et qu'on les discute en les en rapprochant. L'amitié paraît en général quelque chose de solide, et celle-là est la seule qui le soit réellement. Il n'y a de solide que ce qui a été mis à l'épreuve; et les seules choses qui la supportent comme il faut, et vous donnent pleine assurance, sont celles qui ne viennent ni vite ni facilement. § 40. Il n'y a pas d'amitié solide sans confiance; et la confiance ne se forme qu'avec le temps; car il faut éprouver les gens pour les bien apprécier, et comme dit Théognis :

« Pour connaître les cœurs, il vous faut plus d'un jour;
« Essayez les humains comme un bœuf au labour. »

déduction des idées n'est pas logiquement très-rigoureuse, bien que la pensée soit vraie.

§ 38. *De circonstance accidentelle.* Il peut arriver même que ces circonstances dont on parle ici, loin de refroidir l'amitié, ne fassent que la rendre plus vive. On soigne d'autant plus son ami qu'il a plus besoin de vous.

§ 39. *Il n'y a de solide...* Observation très-pratique.

§ 40. *Comme dit Théognis.* Voir les sentences de Théognis, vers 125.

Il n'y a pas non plus d'amis sans le temps ; sans lui, on n'a que la volonté d'être amis ; et cette simple disposition est prise le plus souvent, sans qu'on s'en rende compte, pour de l'amitié réelle. § 41. Car il suffit qu'on soit tout disposé à devenir amis, parce que déjà l'on se rend tous les services mutuels que l'amitié exige, pour penser qu'on n'a plus seulement la volonté d'être amis, et qu'on l'est en effet. Mais il en est ici de l'amitié comme de tout le reste ; on ne guérit pas seulement pour vouloir guérir ; et il ne suffit pas davantage de vouloir être amis pour l'être réellement. § 42. La preuve c'est que ceux qui sont dans cette disposition les uns à l'égard des autres, et ne se sont pas encore éprouvés, sont aisément accessibles au soupçon. Dans les choses, au contraire, où l'on s'est donné mutuellement sa mesure, on ne se laisse pas aisément aller à la défiance ; mais dans les choses où l'on ne s'est pas encore éprouvé, on se laisse assez facilement persuader, quand les calomniateurs apportent des faits de quelque vraisemblance. § 43. Il est évident aussi que l'amitié même à ce dégré, ne se produit pas dans le cœur des méchants ; car le méchant n'éprouve de confiance pour personne. Il est malveillant pour tout le

— *Il n'y a pas d'amis sans le temps.* Ceci est vrai ; mais suivant l'âge, suivant les caractères et les circonstances, les amitiés se forment plus ou moins vite.

§ 41. *On ne guérit pas seulement pour vouloir guérir.* La comparaison n'est pas très-juste, en ce que la volonté a bien plus d'action sur l'amitié et les sentiments qui la forment, que sur la guérison d'une maladie.

§ 42. *Sont aisément accessibles au soupçon.* Dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. C'est là aussi la pierre de touche de la véritable amitié ; cette théorie peut se vérifier fréquemment dans la pratique de la vie.

§ 43. *Il est malveillant pour tout le monde.* La malveillance générale

monde; et il mesure tous les autres d'après lui-même. Aussi, les bons sont-ils bien plus faciles à tromper, à moins qu'ils ne soient sur leurs gardes et n'aient défiance par suite d'une expérience antérienre. § 44. Voilà encore pourquoi les méchants préfèrent toujours à un ami les choses qui satisfont leur mauvaise nature. Il n'en est pas un qui aime plus les personnes que les choses; et par conséquent, ils ne sont jamais amis véritables; car ce n'est pas avec des sentiments de ce genre que tout devient commun entre amis. L'ami n'est pris alors que comme surcroît des choses, et ce ne sont pas les choses qui sont prises comme surcroît des amis.

§ 45. Une autre conséquence, c'est que la première et parfaite amitié ne peut jamais s'adresser qu'à un très-petit nombre de personnes, parce qu'il est difficile de mettre à l'épreuve un grand nombre de gens. Pour les bien connaître, il faudrait vivre longtemps avec chacnn d'eux, et l'on ne doit pas non plus traiter un ami comme on traite un vêtement. § 46. Il est vrai qu'en toute circonstance, il appartient à un homme sensé de choisir entre deux choses la meillenre; et certainement, si l'on a fait longtemps usage d'une chose moins bonne, et qu'on

et sans cause est le signe infaillible d'un cœur méchant, ou tout au moins d'un esprit faux. — *Les bons sont.... faciles a tromper*. C'est ce qui explique les succès trop fréquents, mais passagers, des méchants.

§ 44. *Qui aime plus les personnes que les choses*. Parce que le fonds du méchant, c'est l'égoïsme. — *Comme surcroît des choses*. Expression heureuse et très-juste.

§ 45. *Une autre conséquence*. De ce qui a été dit plus haut sur la nécessité de l'épreuve, pour que l'amitié soit solide et véritable. — *Comme on traite un vêtement*. C'est-à-dire, le changer sans motif et par un pur caprice.

n'ait pas encore essayé celle qui est meilleure, on fera bien d'essayer cette dernière. Mais il ne faut pas aller prendre un inconnu dont on ignore encore s'il vaut mieux, à la place d'un ancien ami. Il n'y a pas d'ami sérieux sans épreuve ; l'ami n'est pas l'affaire d'un seul jour ; et il y faut bien du temps. De là vient ce proverbe bien connu du Boisseau de sel, c'est-à-dire qu'il faut avoir mangé un boisseau de sel avec quelqu'un avant d'en répondre. § 47. C'est qu'il ne faut pas simplement que l'ami soit bon d'une manière absolue ; il faut encore qu'il soit bon pour vous ; sans cela, cet ami ne deviendrait pas votre ami. On est bon, absolument parlant, par ce seul motif qu'on est bon ; mais on n'est ami que parce qu'on est bon aux yeux d'un autre. On est absolument bon et absolument ami, quand ces deux conditions se rencontrent et s'accordent ; à savoir que ce qui est absolument bon le devienne aussi relativement à un autre. Et par suite, ce qui est absolument bon devient utile à un autre, pourvu que cet autre, sans être absolument bon lui-même, le soit cependant pour son ami. § 48. Être l'ami de tout le monde empêche même d'aimer ; car il

§ 46. *Aller prendre un inconnu.* Les cœurs qui changent si vite et si aisément d'affection, ne sont guère capables d'une réelle amitié. — *Du Boisseau de sel.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 3, § 8.

§ 47. *Qu'il soit bon pour vous.* Il est en effet des gens qu'on estime profondément sans les aimer. On rend justice à leur vertu sans en faire usage. C'est qu'ils sont bons absolument, sans être bons pour vous. — *Qu'autant qu'il est utile.* On comprend bien dans quel sens est pris ici le mot d' « utile ». La vertu qu'on reconnait et qu'on admire dans un autre, peut ne pas être à votre usage, si cet autre n'est pas votre ami. Le texte de tout ce passage est fort altéré ; et les manuscrits ne donnent aucun secours.

§ 48. *Être l'ami de tout le monde.*

n'est pas possible d'agir à la fois à l'égard de tant de gens.

§ 49. Il est clair d'après tout cela qu'on a eu raison de dire que l'amitié est quelque chose de solide, comme le bonheur est quelque chose d'indépendant ; et je répète qu'on a eu bien raison, parce qu'il n'y a que la nature de solide, et que les choses extérieures ne le sont jamais. § 50. Mais on a dit bien mieux encore que la vertu est dans la nature, que c'est le temps qui montre si l'on est aimé sincèrement, et que l'infortune éprouve les amis bien plus que la prospérité. C'est en effet dans les circonstances pénibles qu'on reconnaît évidemment si les biens sont communs entre amis ; car alors les amis véritables sont les seuls qui, sans s'inquiéter des biens et des maux auxquels notre nature est si sensible, et qui sont la matière habituelle du malheur et du bonheur des hommes, préfèrent la personne même de leur ami, et ne regardent point à savoir si ces biens ou ces maux existent ou n'existent pas. § 51. L'infortune découvre ceux qui ne sont pas des amis véritablement, et qui ne l'ont été que par un intérêt passager. Ainsi, le temps les révèle égale-

C'est ce que Molière a si admirablement exprimé dans le Misanthrope : « L'ami du genre humain n'est pas du tout mon fait ». — *D'agir à la fois.* D'être ami actuellement et réellement.

§ 49. *Il n'y a que la nature de solide.* On voit dans quel sens restreint est pris ici le mot de nature.

§ 50. *La vertu est dans la nature.* Pour l'homme en particulier, la vertu est sa nature propre ; et il n'est méchant qu'en violant les lois les plus certaines de son être. — *Si les biens sont communs entr'amis.* Cette communauté de sentiments, et au besoin cette communauté de biens, étant une marque certaine d'une incontestable amitié. — *Sans s'inquiéter des biens et des maux.* Expression insuffisante d'une pensée très-noble et très-vraie. — *Préfèrent la personne même.* Expression simple et forte.

ment les uns et les autres ; il révèle les vrais et les faux amis. On ne voit pas sur le champ qu'un homme ne vous est attaché que par intérêt ; mais on distingue assez vite celui qui plaît, bien qu'on ne puisse pas dire non plus qu'il suffise d'un instant pour reconnaître celui qui doit vous plaire absolument. On pourrait assez bien comparer les hommes aux vins et aux aliments. On en sent la douceur sur le champ ; mais avec un pen plns de temps, l'objet devient désagréable, et il cesse de plaire au goût. Il en est tout à fait de même pour les hommes ; et ce qui en eux est agréable absolument, ne se reconnaît qu'à la fin et avec le temps. § 52. Le vulgaire lui-même pourrait se convaincre de la justesse de cette observation, d'abord d'après les faits qu'on pent observer dans la vie ; mais en outre, on peut voir qu'il en est ici comme de ces boissons qui semblent plus douces que d'autres, non pas précisément qu'elles soient agréables par la sensation qu'elles donnent, mais seulement parce qu'on n'y est pas habitué et qu'elles trompent au premier abord.

§ 53. Concluons donc de tout ceci que la première et parfaite amitié, celle qui fait donner à toutes les autres le nom qu'elles portent, est l'amitié que forment la vertu et le plaisir causé par la vertu, ainsi que je l'ai déjà dit plus

§ 51. *On ne voit pas non plus sur le champ.* Idées trop peu liées entr'elles, toutes vraies qu'elles sont. — *Vous plaire absolument.* Et devenir avec le temps un véritable ami. — *Comparer les hommes aux vins.* La comparaison est assez juste, quoique peu relevée.

§ 52. *Comme de ces boissons.* Répétition, sous une forme un peu plus précise, de ce qui vient d'être dit. — *Parce qu'on n'y est pas habitué.* Il est très-difficile en effet de résister à l'attrait de la nouveauté.

§ 53. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Dans tout le cours de ce chapitre.

haut. Les amitiés autres que celle-là peuvent se produire aussi et dans les enfants, et dans les animaux, et dans les méchants ; c'est le proverbe bien connu :

« On se plaît aisément quand on est du même âge. »

Ou bien encore :

« Et le méchant toujours recherche le méchant. »

§ 54. Je ne nie pas en effet que des méchants puissent encore se plaire les uns aux autres. Mais ce n'est pas en tant que méchants, ni même en tant qu'ils sont sans vice ni vertu ; c'est en tant qu'ils ont un certain rapport entr'eux, et que, par exemple, ils sont tous deux musiciens, que l'un aime la bonne musique et que l'autre sait en faire. En un mot, on peut dire que jamais les hommes ne se plaisent entr'eux que par les côtés où ils ont quelque chose de bon. § 55. J'ajoute que les méchants peuvent être encore les uns pour les autres utiles et serviables, non pas d'une manière absolue, mais en vue d'un dessein particulier, où ils n'ont à n'être ni méchants ni

— *On se plaît aisément... Le méchant...* Je ne sais à quel poète on peut rapporter ce premier vers. Il est cité dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, § 4. D'ailleurs, il n'est peut-être qu'un simple proverbe, comme il en est plus d'un dans notre langue qui ont cours sans qu'on puisse les attribuer à qui que ce soit. Le second vers est d'Euripide ; on le trouvera répété un peu plus loin, ch. 5, § 4 ; il a été déjà cité dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, § 25, à même intention.

§ 54. *Mais ce n'est pas en tant que méchants.* Distinction très-vraie, qui explique bien des liaisons qu'on rencontre assez souvent dans le monde, et qui sont assez solides, bien que de part et d'autre les cœurs n'aient évidemment aucune vertu. — *En un mot on peut dire.* Admirable maxime, que l'observation de chaque jour confirme pleinement.

§ 55. *J'ajoute que les méchants.* Même remarque.

bons. § 56. Il n'est pas impossible même qu'un homme vicieux soit l'ami d'un homme de bien ; et que tous deux puissent se servir selon leurs intentions réciproques. Le méchant peut être utile au projet de l'homme de bien ; et l'honnête homme emploie, pour ce projet, le débauché lui-même, tandis que le méchant ne fait que suivre les penchants de sa nature. Dans ce cas, l'honnête homme n'en veut pas moins le bien ; il veut absolument les biens absolus ; il ne veut qu'indirectement les biens que poursuit le méchant avec qui il se trouve lié, et qui peuvent l'aider à repousser la misère ou la maladie. Mais l'honnête homme n'agit encore qu'en vue des biens absolus, de même qu'on boit une médecine, non pas parce qu'on veut précisément la boire, mais seulement en vue d'une autre chose, qui est la santé. § 57. Je répète que le méchant et l'honnête homme peuvent être liés de cette manière dont le sont, les uns à l'égard des autres, les gens qui ne sont pas vertueux. Le méchant peut plaire à l'homme de bien, non pas en tant que méchant, mais en tant qu'il participe à quelque qualité commune, et, par exemple, qu'il est musicien comme lui. Le méchant peut enfin être lié

§ 56. *Qu'un homme vicieux soit l'ami d'un homme de bien.* La réciproque serait moins vraie. — *Se servir l'un de l'autre.* Il est difficile que l'homme de bien puisse se servir du méchant, tandis qu'il est assez facile au méchant de se servir de lui. — *L'honnête homme emploie pour ce projet.* C'est toujours chose fort dangereuse d'employer des méchants, même à bonne intention ; ils vous manquent tout au moins, s'ils ne vous trompent. — *L'honnête homme n'en veut pas moins le bien.* Mais il est moins sûr de le pratiquer et de l'atteindre. Ses associés sont trop dangereux et trop mobiles. — *A repousser la misère.* Ce n'est pas là une amitie réelle ; c'est plutôt une liaison passagère et tout intéressée. Le texte est fort altéré dans tout ce passage.

§ 57. *Qu'il est musicien comme*

avec le bon, en tant qu'il y a toujours quelque chose de bon dans tous les hommes ; et c'est là ce qui fait que bien des gens se lient entr'eux, sans d'ailleurs être bons, par les côtés où ils peuvent s'entendre avec chacun de ceux qu'ils rencontrent ; car, encore une fois, tous les hommes sans exception ont en eux une parcelle de bien.

CHAPITRE III.

De l'égalité dans l'amitié : il peut y avoir amitié du supérieur à l'inférieur ; mais cette amitié est de part et d'autre fort différente. — Des discordes et des divisions en amitié et en amour.

§ 1. Voilà donc quelles sont les trois espèces d'amitiés. Dans toutes, on le voit, c'est par suite d'une certaine égalité entre les gens qu'on appelle ces liaisons diverses du nom commun d'amitié. Ainsi, les amis qui s'unissent par vertu, sont amis par une égalité de vertu entr'eux. § 2. Mais il est une autre différence qu'on peut distinguer dans l'amitié ; et c'est celle qui résulte de la supériorité de l'un des deux amis, comme la vertu de Dieu l'emporte

lui. Répétition de ce qui vient d'être dit pour les liaisons des méchants entr'eux. Voir un peu plus haut, § 54. — *Encore une fois.* Les redites sont en effet assez fréquentes dans tout ce passage ; mais le principe qu'elles veulent établir est très-important.

Ch. III. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 13 et 14, livre IX, ch. 3 ; Grande Morale, livre II, ch. 13 et 19.

§ 1. *Les amis qui s'unissent par vertu.* Il aurait fallu parler aussi des deux autres espèces d'amitié, et montrer quel rôle y joue l'égalité.

§ 2. *Comme la vertu de Dieu.* S'il

sur celle de l'homme. C'est là, on peut dire, une toute autre sorte d'amitié ; et, en général, c'est l'amitié du chef qui commande au sujet qui obéit, amitié aussi différente que le droit de l'un envers l'autre. Entr'eux, il y a bien encore égalité proportionnelle ; mais il n'y a plus d'égalité numérique. C'est dans ce genre d'amitié qu'on peut classer les rapports du père au fils, et du bienfaiteur à l'obligé. § 3. Il y a même encore ici des différences considérables : par exemple, dans l'affection du père au fils et celle du mari à la femme ; car cette dernière relation est celle du chef au sujet ; l'autre est celle du bienfaiteur à son obligé. Dans ces amitiés-là, ou il n'y a pas de réciprocité d'affection, ou du moins, cette réciprocité est toute différente. § 4. Quel ridicule de reprocher à Dieu de ne pas aimer comme on l'aime ! ou d'adresser ce reproche au chef par rapport à son sujet ! Le chef doit être aimé ; il n'a pas à aimer ; ou du moins s'il aime, il doit aimer d'autre façon. § 5. Il n'y a du reste aucune différence dans le plaisir que cause l'amour, soit qu'un homme

y avait entre deux hommes cette immense disproportion, ils ne pourraient jamais être amis. Mais c'est qu'ici le mot d'amitié a un sens beaucoup plus étendu que dans notre langue, comme la suite de la discussion le prouvera. En réalité, ce n'est plus là de l'amitié ; c'est une liaison plus ou moins étroite et bienveillante ; mais elle ne mérite pas le nom spécial d'amitié. — *L'amitié du chef... au sujet.* J'ai conservé le mot d'amitié pour suivre de plus près le texte ; mais le terme propre serait celui de liaison, ou tout au plus, d'affection. J'ai employé plus d'une fois cette dernière expression.

§ 3. *Cette réciprocité est toute différente.* Cette nuance est plus exacte que la précédente. Il y a réciprocité d'affection dans ces liaisons ; mais de part et d'autre, l'affection diffère considérablement.

§ 4. *Il n'a pas à aimer.* Dès lors, ce n'est plus de l'amitié proprement dite ; et la liaison doit prendre un tout autre nom.

§ 5. *Il n'y a du reste aucune dif-*

indépendant et riche l'éprouve en jouissant de sa propriété, ou un père, de son enfant, soit qu'un pauvre le ressente pour la fortune qui vient satisfaire les besoins dont il souffre.

§ 6. Les remarques qui précèdent peuvent s'appliquer aux amis qui se lient soit par intérêt, soit par plaisir ; je veux dire que tantôt il y a entr'eux égalité, et tantôt il y a supériorité de l'un des deux. Voilà pourquoi ceux qui se sont liés sur ce pied d'égalité, se croient en droit de se plaindre, quand ils ne retirent pas de leur liaison un égal profit ou des avantages égaux, ou autant de plaisir. § 7. C'est ce qu'on peut voir aisément dans les liaisons d'amour, et il n'y a pas d'autres causes aux querelles qui divisent si souvent les amoureux. Celui qui aime ignore que ce ne sont pas les mêmes motifs qui, de part et d'autre, ont touché le cœur ; et celui qui est aimé croit avoir trouvé un juste sujet de reproche, quand il dit : « Il n'y a » qu'un homme qui n'aime point qui puisse parler ainsi. » C'est qu'ils croient, chacun de leur côté, qu'ils en étaient tous les deux au même point en s'unissant.

férence. Idées peu suivies, et d'ailleurs très-contestables.

§ 6. *Les remarques qui précèdent.* Ces considérations méritaient d'être plus développées qu'elles ne le sont ici.

§ 7. *Quand il dit.* Pensée qui reste un peu obscure, parce que l'expression en est trop concise.

CHAPITRE IV.

De l'égalité et de l'inégalité dans l'amitié. Le supérieur dans la plupart des cas peut se laisser aimer, mais il n'est pas tenu d'aimer. — Différence des gens ambitieux en amitié, et des gens vraiment affectueux. On recherche le plus souvent l'amitié de supériorité. — Aimer est plus selon l'amitié qu'être aimé. Citation de l'Andromaque d'Antiphon. — Affection qui survit aux morts.

§ 1. Ainsi donc, les trois espèces d'amitiés qui sont, je le répète, l'amitié par vertu, l'amitié par intérêt et l'amitié par plaisir, peuvent se partager encore chacune en deux classes : les unes reposent sur l'égalité ; les autres se forment malgré la supériorité de l'un des amis. § 2. Toutes les deux sont des amitiés réelles ; et cependant, les vrais amis ne sont amis que par l'égalité ; car il serait absurde de dire qu'un homme est l'ami d'un enfant, parce qu'il l'aime et qu'il en est aimé. Il y a des cas où il faut que le supérieur soit sincèrement aimé ; et pourtant, s'il aime à son tour, on lui reproche d'aimer quelqu'un qui n'est pas digne de son affection, parce qu'on mesure

Ch. IV. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 14; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *De l'un des amis.* Dans la plupart des cas qui seront cités un peu plus bas, ce ne sont pas des amis, à proprement parler, que les gens dont il s'agit.

§ 2. *Des amitiés réelles.* Ou mieux : « des affections ». — *Qu'un homme est l'ami d'un enfant.* C'est que, dans l'amitié, il faut un certain

l'amitié au mérite des gens qui l'éprouvent, et d'après une sorte d'égalité qu'on établit entre les amis. § 3. Tantôt c'est la différence de l'âge qui rend l'amitié peu convenable; tantôt c'est la différence de vertu, de naissance ou tel autre avantage, qui donne à l'un des amis une supériorité trop marquée. Le supérieur doit toujours ou aimer moins ou ne pas aimer, soit que d'ailleurs l'amitié ait eu d'abord pour cause l'intérêt, le plaisir, ou même la vertu.

§ 4. Quand les différences de supériorité sont peu sensibles, on comprend qu'il puisse y avoir certaines dissensions entre les amis. Pour les choses matérielles, il y a des cas où une différence légère n'a pas la moindre gravité : par exemple, quand on mesure du bois ; elle en a beaucoup, quand il s'agit de mesurer de l'or. Mais on juge assez mal ordinairement de la petitesse des choses ; notre bien propre nous paraît très-grand, parce qu'il est proche de nous, tandis que le bien d'autrui nous paraît fort mince, parce qu'il est à distance. § 5. Mais quand la différence est excessive, les gens eux-mêmes ne pensent plus à demander un retour, ni surtout un retour exactement égal. Irait-on, par exemple, supposer que Dieu doit nous aimer autant que nous l'aimons ?

rapport entre les âges. — *Une sorte d'égalité....* Et l'opinion commune n'a pas tort en ceci. Mais aussi on peut être lié, on peut même être dans des rapports assez étroits d'affection, sans être ami pour cela.

§ 3. *Tantôt c'est la différence d'âge.* Observation très-exacte.

§ 4. *Pour les choses matérielles.* J'ai ajouté ces mots qui font une sorte de transition. — *Mais on juge assez mal.* Idées peu liées entr'elles, mais d'ailleurs très-vraies.

§ 5. *Dieu doit nous aimer.* Répétition de ce qui a été dit au chapitre précédent, § 4. — *Autant que nous*

§ 6. Il est donc parfaitement évident que, pour être amis, il faut toujours être dans une sorte d'égalité, et qu'on peut s'aimer réciproquement, sans être cependant des amis. § 7. Voilà ce qui explique pourquoi les hommes en général recherchent l'amitié où ils ont la supériorité, plutôt que l'amitié d'égalité; c'est qu'ils y trouvent tout à la fois, et l'avantage d'être aimés, et le sentiment de leur supériorité. Voilà aussi ce qui fait que bien des gens préfèrent le flattenr à l'ami; la flatterie donne à croire à celui qui se laisse flatter, qu'il a ces deux avantages réunis. Ce sont surtout les gens ambitieux qui recherchent les amitiés de ce genre; car être admiré, c'est être supérieur. § 8. En amitié, les hommes se divisent naturellement en deux classes : les uns sont affectueux ; les autres sont ambitieux. On est affectneux, quand on se plaît plus à aimer qu'à être aimé ; on n'est qu'un ambitieux, quand on se plaît plus à recevoir l'affection qu'à la rendre. Celui qui jouit d'être admiré et d'être aimé, est un ami de sa propre supériorité, tandis que celui qui se complaît à aimer, est vraiment affectueux. Quand on aime, de toute

l'aimons. Sentiment religieux qui mérite qu'on le remarque dans Aristote.

§ 6. *Dans une sorte d'égalité* Proportionnelle, si ce n'est positive. — *On peut s'aimer.... sans être...., amis.* Il semble qu'il faudrait au contraire une négation ; mais les manuscrits ne donnent pas de variante.

§ 7. *Voilà ce qui explique....* Cette analyse est très-délicate et très-ingénieuse. Elle est ici beaucoup plus approfondie qu'elle ne l'est, soit dans la Morale à Nicomaque, soit dans la Grande Morale. — *Bien des gens préfèrent le flatteur à l'ami.* C'est ce qu'on peut observer dans les conditions les plus humbles de la société, aussi bien que dans les plus hautes.

§ 8. *Affectueux..... ambitieux.* L'observation est profondément vraie. — *On est affectueux.* Sentiments très-délicats. — *On agit.* On fait nécessairement acte d'amour.

nécessité on agit, tandis qu'être aimé n'est qu'un accident purement passif; on peut ne pas savoir qu'on est aimé; mais on ne peut jamais ignorer que l'on aime. § 9. J'ajoute qu'il est plus selon l'amitié d'aimer que d'être aimé; et qu'être aimé concerne davantage l'objet même de l'amour. La preuve, c'est que l'ami n'hésite pas à préférer de connaître l'objet de sa passion plutôt que d'en être connu, dans les cas où le choix est inévitable. C'est ce que font les femmes elles-mêmes dans les emportements du cœur, et c'est ce que fait l'Andromaque d'Antiphon. Quand on cherche à être connu, il semble qu'on ne songe absolument qu'à soi, et qu'on veut éprouver personnellement du plaisir, sans songer à en donner à un autre, tandis que connaître celui qu'on aime a pour but et de lui faire plaisir et de l'aimer. § 10. Voilà pourquoi nous estimons tant et nous louons ceux qui conservent leur affection pour les morts; car ils connaissent et ne sont pas connus.

En résumé, nous avons fait voir jusqu'ici qu'il y a plu-

§ 9. *Il est plus selon l'amitié d'aimer.* Voir plus haut, ch. 2, § 35. C'est aussi l'avis de Platon dans le Lysis. — *Dans les emportements du cœur.* Une variante proposée par Casaubon et par l'édition de Firmin Didot, préface, III, donnerait un sens beaucoup meilleur : « Dans les abandons qu'elles font de leurs enfants mis en nourrice. » — *L'Andromaque d'Antiphon.* On ne connaît pas autrement que par ce passage, l'Andromaque d'Antiphon. Ce poète vivait à la cour de Denis l'ancien, et il fut mis à mort par son ordre. Aristote le cite plusieurs fois dans la Rhétorique, livre II, p. 1379, 1385 et 1399 de l'édition de Berlin. Il le cite également au début de la Mécanique, p. 847, ibid. Voir plus haut sur un autre Antiphon la Morale à Eudème, livre III, ch. 5, § 7.

§ 10. *Ils ne connaissent et ne sont pas connus.* L'expression est peut-être un peu concise et un peu obscure ; mais le sentiment n'en est pas moins délicat. — *En résumé.* Ce résumé est assez exact. Il n'est peut-

sieurs genres d'amitié, et que ces genres sont au nombre de trois; nous avons montré qu'il est très-différent d'être aimé et de rendre réciproquement l'affection qu'on reçoit; enfin nous avons expliqué la différence des amis, selon qu'ils sont sur le pied d'égalité, ou qu'il existe une supériorité de l'une des deux parts.

CHAPITRE V.

Conciliation des opinions opposées sur la nature de l'amitié. Manières d'entendre ces principes, que le semblable est l'ami du semblable, ou le contraire l'ami du contraire. — C'est dans le vrai milieu uniquement que se trouve la jouissance et le repos. — Les caractères opposés se plaisent en se compensant en quelque sorte mutuellement.

§ 1. Ainsi que je l'ai dit au début de cette étude, le mot d'ami est devenu un terme beaucoup trop général dans les théories superficielles qui ont été émises sur l'amitié. Les uns, on se le rappelle, soutenaient que c'est le semblable qui est ami; les autres, que c'est le contraire.

être pas très-bien placé ici, puisque la théorie est loin d'être achevée.

Ch. V. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Au début de cette étude.* En effet l'auteur, recommence en partie l'analyse qu'il a faite plus haut sur la nature de l'amitié. Il semblait que cette discussion était épuisée. — *Dans les théories superficielles.* Le mot à mot serait : « les théories extérieures, qui ne font que tourner autour du sujet. » — *On se le rappelle.* J'ai ajouté ces mots. Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 7. —

Maintenant, il nous faut expliquer les vrais rapports du semblable et du contraire aux diverses amitiés que nous avons indiquées. § 2. D'abord, on peut ramener la notion de semblable à celle d'agréable et de bon ; car le bon est simple, tandis que le mauvais est de formes très-multiples. L'homme vraiment bon est toujours semblable à lui-même et ne change jamais de caractère ; loin de là, le méchant, l'insensé ne se ressemble pas du matin au soir. § 3. Aussi, à moins que les méchants n'aient à se concerter pour quelqu'objet, ils ne sont pas amis les uns des autres ; ils sont constamment divisés ; et l'amitié qui n'est pas solide, n'est pas de l'amitié. Ainsi donc, en ce sens, c'est le semblable qui est ami, parce que le bon est semblable. Mais en un autre sens, on peut dire que le semblable se confond avec l'agréable ; car les mêmes choses sont agréables à ceux qui se ressemblent ; et c'est une loi naturelle que tout être se plaise d'abord à soi-même. § 4. Voilà pourquoi les sons mêmes de la voix, les manières, les relations quotidiennes sont si agréables aux membres d'une même famille ; et j'ajoute, même parmi les animaux autres que l'homme. Ce sont là aussi, j'en conviens, des côtés où les méchants peuvent comme d'autres s'aimer entr'eux.

« Et le méchant toujours recherche le méchant. »

Que nous avons indiquées. Les trois espèces d'amitié de vertu, de plaisir, d'intérêt, analysées dans les chapitres précédents.

§ 2. *Est toujours semblable à lui-même.* Voir la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 5, § 5.

§ 3. *L'amitié qui n'est pas solide.* Maxime très-vraie, et qui ressort de tout ce qui précède.

§ 4. *Même parmi les animaux.* C'est un phénomène que présentent très-souvent les animaux domestiques. — *Et le méchant toujours.* Vers d'Eu-

§ 5. D'autre part, on peut soutenir que le contraire est l'ami du contraire, tout comme l'utile peut l'être; car le semblable est inutile à son semblable. C'est ainsi que le maître a besoin de l'esclave; et l'esclave, du maître; c'est ainsi que le mari et la femme ont besoin l'un de l'autre, et que le contraire est tout à la fois agréable et désiré en tant qu'utile; et si ce n'est pas comme étant le but même qu'on se propose, c'est du moins comme pouvant contribuer à y conduire. En effet, on peut le voir, quand on obtient ce qu'on désire, on est arrivé à la fin même qu'on cherche; on ne désire plus le contraire, comme le chaud désire le froid, comme le sec désire l'humide. § 6. A un certain point de vue, l'amitié même du contraire peut passer pour un bien. Ainsi, les contraires se désirent mutuellement par l'entremise du milieu où ils se joignent. Ils se recherchent comme les pièces d'un objet qu'on recompose, parce que c'est de la réunion de tous deux que se forme un seul et unique milieu. § 7. Mais j'ajoute : ce n'est que par accident et indirectement que le contraire désire le contraire; en soi, il ne désire que la position moyenne du milieu. Encore une fois, les contraires ne peuvent pas se désirer mutuel-

ripide qui vient d'être cité un peu plus haut, à la fin du chapitre second, § 53.

§ 5. *D'autre part, on peut soutenir.* Voir, pour plus de détails sur ces théories, le premier chapitre de ce livre 7. — *Tout comme l'utile peut l'être.* Ou bien : « en tant qu'utile. » — *Comme le chaud désire le froid.* Ces comparaisons tiennent aux idées fausses que se faisait l'antiquité sur les rapports des éléments entr'eux. — *Comme le sec désire l'humide.* Voir le vers cité d'Euripide, plus haut dans ce livre, ch. 1, § 9.

§ 6. *D'un objet qu'on recompose.* Le texte n'est pas aussi précis; j'ai dû le paraphraser.

§ 7. *Encore une fois.* J'ai ajouté ces mots, pour atténuer la répétition.

lement; c'est le milieu seulement qu'ils désirent. Quand on a eu trop froid, on revient au milieu en se réchauffant; et si l'on a eu trop chaud, on y revient en se refroidissant; et de même pour tout le reste. § 8. S'il en est autrement, on est toujours dans le désir, et jamais dans les milieux. Au contraire, celui qui est arrivé au juste milieu y jouit sans désir des choses qui sont naturellement agréables, tandis que les autres ne jouissent que de ce qui est sorti de ses qualités et de ses bornes naturelles. § 9. Il y a plus : cette espèce d'amitié du contraire pour le contraire pourrait et s'étendre et s'appliquer même aux choses inanimées. Mais l'amour véritable ne se produit que quand il y a milieu à l'égard d'êtres animés et vivants. Voilà pourquoi on se plaît souvent avec les êtres qui vous sont le plus dissemblables ; les gens austères se plaisent avec les rieurs ; et les gens de caractère ardent, avec les paresseux. On dirait qu'ils sont replacés dans le vrai milieu les uns par les autres. § 10. C'est donc indirectement, comme je viens de le dire, que les contraires sont amis ; et ils ne le sont que pour le bien qu'ils se font réciproquement.

D'après les explications que nous avons données, on doit voir maintenant quelles sont les espèces de l'amitié,

§ 8. *Et jamais dans les milieux.* On attendait plutôt : « et jamais dans le repos et dans la satisfaction. »

§ 9. *Pourrait s'étendre et s'appliquer.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'amour ne se produit.* Entre les contraires, sous-entendu. — *On se plait avec les êtres...* Observation qui a été bien fréquemment répétée, mais qui était neuve au temps d'Aristote. — *D'après les explications.* Ce résumé est d'autant moins nécessaire ici que le chapitre précédent s'est terminé par un résumé analogue. La pensée de l'auteur n'est pas assez sûre d'elle-même.

quelles sont les différences qui distinguent les amis aimants et aimés, et enfin ce que sont les conditions auxquelles les gens peuvent être encore amis, sans même avoir d'affection réciproque.

CHAPITRE VI.

De l'amour de soi. On ne peut pas le confondre avec l'amitié proprement dite. — Rapports et différences de l'amour de soi et de l'amitié. — Il n'y a que l'homme de bien qui puisse s'aimer lui-même. Le méchant est avec lui-même dans une lutte perpétuelle.

§ 1. On a beaucoup discuté pour savoir si l'on pouvait, ou si l'on ne pouvait pas s'aimer soi-même. Il y a des gens qui trouvent que l'on est, avant tout, son propre ami ; et qui, se faisant une règle de l'amour de soi, rapportent à cette mesure toutes les autres amitiés pour les juger. Mais en s'en tenant à la théorie, et d'après les faits qui se produisent évidemment entre les amis, ces deux genres d'affections sont contraires à certains égards ; et à certains autres, elles semblent pareilles. § 2. Ainsi, l'amitié

Ch. VI. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 14; Grande Morale, livre II, ch. 15 et 16.

§ 1. *Il y a des gens...* On voit que le système de Larochefoucault n'était pas précisément très-neuf, quand l'auteur des Maximes le formula. — *D'après les faits qui se produisent.* Il suffit en effet d'en appeler à l'observation la plus vulgaire, pour se convaincre de la fausseté de cet odieux système.

§ 2. *L'amitié qu'on se porte à soi-même... De l'amitié.* J'ai dû conser-

qu'on se porte à soi-même a bien quelqu'analogie avec l'amitié ; mais, absolument parlant, elle n'en est pas : nécessairement être aimé et aimer doivent se trouver dans deux êtres tout à fait distincts. Mais, dira-t-on, ce qui explique qu'on puisse s'aimer soi-même, c'est ce qu'on a dit de l'homme tempérant et de l'intempérant, qui, en quelque sorte, le sont tout à la fois et de plein gré et malgré eux, parce qu'en eux les diverses parties de l'âme sont dans un certain rapport les unes relativement aux autres. C'est toujours le même phénomène à peu près d'être son propre ami, ou son propre ennemi, ou de se faire tort à soi-même. Tout ceci en effet suppose deux êtres nécessairement, et deux êtres séparés et distincts. § 3. Si l'on admet que l'âme puisse être deux en quelque sorte, et qu'elle se partage, ces phénomènes alors sont possibles en un certain sens. Mais si l'on n'admet pas cette division, ils deviennent impossibles. C'est d'après les manières d'être de l'individu envers lui-même que peuvent se définir les différents modes d'aimer, dont nous parlons ordinairement dans nos études. Ainsi, aux yeux de bien des gens, l'ami est celui qui veut le bien d'un autre, ou ce qu'il croit son bien, sans songer en rien à son avantage personnel, et en ne pensant qu'à son ami. § 4. A un

ver cette répétition qu'a aussi le texte. — *Ce qu'on a dit*. Voir plus haut, livre II, ch. 7, § 7 et suiv.

§ 3. *Si l'on admet que l'âme*. Ce sont les mêmes théories exposées dans la Morale à Nicomaque et dans la Grande Morale. — *De l'individu envers lui-même*. Toutes ces explications sont subtiles et peu justes, parce que le rapport de l'individu à autrui est toujours très-différent du rapport de l'individu à lui-même. — *L'ami est celui qui veut le bien d'un autre*. Toutes ces conditions de l'amitié véritable se retrouvent éminemment dans les rapports de l'indi-

autre point de vue, on semble surtout aimer celui dont on souhaite l'existence pour lui seul, et non pour soi-même, sans même avoir part à ses biens, et sans vivre avec lui. § 5. Enfin, au dernier point de vue encore, on trouve que l'ami est celui avec qui l'on veut vivre pour sa société toute seule et sans aucun antre but, comme les pères qui souhaitent bien l'existence de leurs enfants, mais qui vivent avec d'autres personnes.

§ 6. Toutes ces opinions sur l'amitié se combattent et s'excluent mutuellement. L'un exige que les amis ne songent absolument qu'à vous seul; l'autre, qu'ils ne pensent jamais qu'à votre existence; un troisième, qu'ils ne désirent de vivre qu'avec vous; ou autrement, et sans ces conditions, on déclare que ce n'est plus là de l'amitié. § 7. Quant à nous, nous croyons que partager la douleur de quelqu'un sans aucune arrière-pensée, c'est lui donner une preuve d'affection réelle. Mais il ne faut pas que ce soit comme les esclaves, qui soignent leurs maîtres, parce que d'ordinaire ces malades sont d'un humeur peu facile, mais qui, tout en donnant ces soins, ne pensent guère à eux. Il faut que ce soit comme les mères, qui partagent le chagrin de leurs enfants, ou comme certains oiseaux mâles

vidu avec lui-même; et c'est pour cela qu'on les énumère ici. Voir un peu plus bas, § 10.

§ 5. *Comme les pères.* Comparaison qui n'est point assez préparée, et qui n'est pas même très-juste, puisque les pères vivent en général beaucoup avec leurs enfants.

§ 6. *Se combattent et s'excluent mutuellement.* Il semble qu'elles peuvent tout aussi bien s'accorder, et qu'au fond ces opinions n'ont rien de contradictoire.

§ 7. *Parce que d'ordinaire ces malades.* Réflexion assez étrange; et qui ne laisse pas d'ailleurs que d'être favorable aux esclaves. — *Comme certains oiseaux mâles.* L'original

qui partagent avec leur femelle la douleur et la peine de la maternité. § 8. Le véritable ami ne se borne même pas seulement à témoigner sa sympathie pour la souffrance de son ami ; il tâche encore de partager effectivement cette souffrance ; et, par exemple, il endurerait la soif avec son ami quand il a soif, si la chose se pouvait ; ou du moins il s'efforce de toujours se rapprocher de cette communauté le plus qu'il peut. § 9. Même remarque sur la joie qu'on partage avec son ami : il faut que l'on se réjouisse pour son ami lui-même, et sans autre motif que la joie qu'il éprouve. De là encore toutes ces explications de l'amitié, quand on dit : « L'amitié est une égalité ; les » amis véritables n'ont qu'une âme. »

§ 10. On peut, à plus forte raison, transporter tous ces raisonnements à l'individu seul. En effet, c'est bien ainsi que l'individu se souhaite à lui-même son propre bien. Personne ne s'oblige soi-même en vue de quelqu'autre fin, ni pour gagner la faveur de qui que ce soit. On ne peut pas même se dire à soi-même le service qu'on s'est rendu, puisque l'on est un ; et celui qui veut faire savoir certainement à un autre qu'il l'aime, semble vouloir être aimé plutôt encore qu'il n'aime réellement. § 11. Quant à

n'est pas tout à fait aussi précis. J'ai dû le paraphraser, pour rendre plus claire la pensée qu'il exprime. Parmi les oiseaux dont veut parler l'auteur, on peut citer les pigeons.

§ 8. *Le véritable ami ne se borne pas.* Idées vraies, mais qui s'éloignent un peu de la question.

§ 9. *Les amis n'ont qu'une âme* J'ai supprimé une négation qui fausse toute la pensée. Cette discussion est un peu confuse ; et l'on ne sait si l'auteur adopte ces opinions ou s'il les réfute.

§ 10. *Transporter tous ces raisonnements à l'individu.* Voilà la seconde partie de la pensée, qui semble un peu perdue dans tous ces détails. — *On ne peut pas se dire à soi-même.* Observation assez bizarre.

souhaiter la vie de quelqu'un, à désirer de vivre toujours ensemble, à partager ses joies et toutes ses douleurs, à n'avoir en un mot qu'une âme, comme on dit, et à ne pouvoir se passer l'un de l'autre et à mourir même ensemble au besoin ; voilà ce que fait éminemment l'individu en tant qu'il est un ; et apparemment qu'il est avec lui-même en une société perpétuelle. Ce sont bien là, je l'avoue, tous les sentiments que l'homme de bien éprouve envers lui-même. § 12. Dans le méchant au contraire, tous ces sentiments sont en désaccord ; il n'est pas moins partagé que l'intempérant ; et voilà pourquoi il peut être même son propre ennemi. Mais, en tant que l'individu est un et indivisible, il se désire et s'aime toujours lui-même. § 13. Or, c'est là justement ce qu'est l'homme de bien, et l'ami en qui l'affection n'est inspirée que par la vertu. Mais le méchant n'est pas un, il est plusieurs ; il change en un seul jour du tout au tout ; et il est cent fois dégoûté de lui-même. J'en conclus que l'amour qu'on éprouve envers soi personnellement, peut être ramené à l'amitié de l'homme vertueux. C'est parce que l'homme de bien est en un certain sens semblable à lui-même, c'est parce qu'il est un et parce qu'il est bon pour soi, qu'en ce sens il est son propre ami et qu'il se désire. L'homme

§ 11. *Voilà ce que fait éminemment l'individu*. C'est là une subtilité plutôt que l'analyse d'un fait réel. — *Ce sont bien là, je l'avoue*... Détails un peu longs, et qui peut-être ne se rattachent pas assez directement à la question.

§ 12. *Dans le méchant au contraire*. Cette peinture de l'âme du méchant est très-vraie ; mais la digression continue, et la solution de la question n'avance pas.

§ 13. *Il est plusieurs*. Expression très-énergique et très-exacte. — *J'en conclus*. Cette conclusion est préparée un peu trop longuement par tout ce qui précède. — *L'homme de bien est selon la nature*. Principe excellent,

de bien est selon la nature, tandis que le méchant est un être contre nature.

§ 14. J'ajoute que l'homme de bien n'a pas à s'injurier lui-même, comme le fait parfois le débauché; en lui, le dernier homme n'insulte pas le premier, comme dans celui qui a des remords; ni l'homme actuel n'insulte le précédent, comme dans le menteur. En un mot, il n'y a point en lui de ces distinctions que font les Sophistes, quand ils séparent subtilement Coriscus et le bon Coriscus. § 15. Ce qui prouve bien tout ce qu'il y a de bon encore dans ces natures perverses, c'est que les méchants, en s'accusant eux-mêmes, en arrivent à se donner la mort, quoiqu'il semble que tout homme cherche toujours à être bon envers soi. L'homme de bien, en tant qu'il est absolument bon, cherche à être aussi son propre ami, comme je l'ai déjà dit, parce qu'il a en lui-même deux éléments,

qu'on a déjà vu plus d'une fois, bien que sous des formes différentes: le bien est la loi et le but naturel de l'homme.

§ 14. *N'a pas à s'injurier lui-même.* C'est-à-dire, à se faire des reproches des fautes qu'il commet. — *Le dernier homme n'insulte pas le premier.* Expression assez singulière, quoiqu'au fond elle soit très-exacte. Du reste, ce principe de la dualité de l'homme est essentiellement Platonicien. — *Qui a des remords.* Des actes coupables où sa passion l'a emporté. — *Les Sophistes.* Il semble que cette critique des Sophistes ne vient pas très-bien après les subtilités précédentes. — *Coriscus et le bon Coriscus.* On sait que ce nom de Coriscus est un exemple souvent employé par Aristote. Voir les Réfutations des Sophistes, ch. 17, p. 389 de ma traduction.

§ 15. *C'est que.... la mort qu'ils se donnent.* Le texte est en cet endroit fort altéré, sans que les manuscrits permettent en rien de le rétablir. J'ai dû imaginer un sens plutôt que je n'en ai tiré un de l'original tel que nous l'avons. — *Cherche toujours à être bon.* Confirmation indirecte des principes tant de fois émis sur la pente naturelle de l'homme au bien.

qui, naturellement, veulent être amis l'un de l'autre, et qu'il est impossible de séparer. § 16. Voilà comment dans l'espèce humaine chaque individu est, on peut dire, son propre ami, tandis qu'il n'en est point ainsi dans les autres animaux; et le cheval, par exemple, ne peut jamais passer pour être son ami propre. Je vais plus loin, et je dis que dans l'espèce humaine les enfants ne le sont pas non plus, et qu'ils ne deviennent leurs propres amis, que quand ils sont capables de choisir et de préférer quelque chose avec intention. C'est alors seulement que l'enfant peut être en désaccord avec lui-même, en résistant au désir qui le pousse. § 17. L'amitié envers soi-même ressemble beaucoup aux affections de famille. Il ne dépend pas de nous de les dissoudre ni l'une ni l'autre. On a beau se quereller; on n'en est pas moins parents; et l'individu, malgré ses divisions intestines, n'en est pas moins un, durant toute sa vie.

D'après tout ce qu'on vient de dire, on doit voir en combien de sens peut se prendre le mot d'aimer; et il n'est pas moins clair que toutes les amitiés, quelles qu'elles soient, peuvent se ramener à la première et parfaite amitié.

§ 16. *Dans les autres animaux.* Rapprochement inutile et peu exact. — *Je vais plus loin et je dis.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 17. *Aux affections de famille.* Comparaison ingénieuse et vraie. — *Malgré ses divisions intestines.* J'ai ajouté ces mots qui ressortent du contexte. — *D'après tout ce qu'on vient de dire.* Résumé très-insuffisant et peu exact, puisque toute la dernière discussion y est omise. La pensée est peu en ordre.

CHAPITRE VII.

De la concorde et de la bienveillance. — Rapports et différences de la bienveillance et de l'amitié. — La bienveillance n'agit pas. — Rapports et différences de la concorde et de l'amitié. — La concorde est le véritable lien des États, en unissant les citoyens entr'eux.

§ 1. Un sujet qui appartient encore à cette étude, c'est l'analyse de la concorde et de la bienveillance; car l'amitié et la bienveillance sont des sentiments qui semblent à bien des gens se confondre, ou qui du moins semblent ne pas pouvoir exister les uns sans les autres. A mon avis, la bienveillance n'est pas la même chose tout à fait que l'amitié; et elle n'en est pas non plus tout à fait différente. § 2. Ce qu'il y a de certain, c'est que, l'amitié se divisant en trois espèces, la bienveillance ne se trouve ni dans l'amitié par intérêt, ni dans l'amitié par plaisir. Si vous voulez en effet du bien à quelqu'un parce que cela vous est utile, vous ne le voulez plus alors pour cette personne même; vous ne le voulez que pour vous. Au contraire, il semble que la bienveillance, ainsi que

Ch. VII. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9, et livre IX, ch. 5 et 6; Grande Morale, livre II, ch. 14.

§ 1. *Un sujet qui appartient encore.* Transition un peu brusque. — *La bienveillance n'est pas tout à fait la même chose.* Observation très-juste et très-délicate.

§ 2. *La bienveillance ne se trouve ni....* Analyse simple et profonde, que nous avons trouvée déjà, quoique moins développée, dans la

l'amitié véritable, s'adresse non pas à celui qui la ressent, mais à celui pour qui on l'éprouve. D'autre part, si la bienveillance se confondait avec l'amitié par plaisir, on éprouverait de la bienveillance même pour des choses inanimées. Concluons donc évidemment que la bienveillance se rapporte à l'amitié morale. § 3. Du reste, l'homme bienveillant ne fait pas plus que vouloir, tandis que l'ami doit aller jusqu'à faire en réalité le bien qu'il veut ; car la bienveillance n'est que le commencement de l'amitié. Tout ami est nécessairement bienveillant ; mais tout cœur bienveillant n'est pas un cœur ami. L'homme bienveillant ne fait guère que commencer à aimer ; et voilà pourquoi l'on dit de la bienveillance, je le répète, qu'elle est le commencement de l'amitié. Mais ce n'est pas encore de l'amitié.

§ 4. Les amis semblent être dans un parfait accord, tout aussi bien que ceux qui sont d'accord entr'eux semblent être des amis. Mais la concorde, tout amicale qu'elle peut être, ne s'étend pas à tout indistinctement ; elle s'étend seulement aux choses que doivent faire de concert les gens qui sont ainsi de bon accord, et à tout ce qui concerne leur vie commune. Ce n'est même pas

Morale à Nicomaque. — *De la bienveillance même pour des choses inanimées.* Puisqu'on peut aimer les choses, en ce sens qu'elles vous font plaisir. — *A l'amitié morale.* Expression remarquable, pour distinguer la véritable amitié des amitiés secondaires et fausses.

§ 3. *Ne fait pas plus que vouloir.* Le mot seul dans notre langue suffit à exprimer cette nuance ; il n'en est pas tout à fait de même en grec. — *Que commencer à aimer.* Répétition de ce qui vient d'être dit. — *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer cette répétition à quelques lignes de distance. Ces intercalations m'ont paru nécessaires.

uniquement de pensées, ni de goûts qu'ils sont d'accord; car il se peut qu'on désire, de part et d'autre, des choses contraires; et qu'il en soit ici comme dans l'intempérant, où il y a désaccord fréquent. Mais il faut que des deux côtés la résolution et le désir de faire s'accordent complétement. § 5. La concorde d'ailleurs n'est possible qu'entre les gens de bien; car les méchants, en désirant et en convoitant les mêmes choses, ne pensent qu'à se nuire mutuellement.

§ 6. Il semble que le mot de concorde ne peut se prendre d'une manière absolue, non plus que celui d'amitié. Il y a plusieurs espèces de concorde. La première, et la vraie, est bonne également par sa nature, ce qui fait que les méchants ne sauraient jamais la connaître; l'autre peut se trouver aussi entre les méchants, quand par hasard ils poursuivent et désirent un même but. § 7. Mais il faut, pour que les méchants s'entendent, qu'ils désirent en effet les mêmes choses, de façon à pouvoir tous deux les obtenir en même temps; car, pour peu qu'ils désirent une seule et même chose qu'ils ne puissent point avoir à la fois, ils n'hésitent pas à se battre pour se l'arracher; et les gens qui sont vraiment

§ 4. *Comme dans l'intempérant.* Comparaison peu gracieuse pour des amis, et qui obscurcit la pensée, loin de la rendre plus claire.

§ 5. *Entre les gens de bien.* Comme la véritable amitié. Seulemen, pour l'amitié, on doit se connaître, tandis que pour la bienveillance on peut la ressentir à l'égard de gens qu'on n'a jamais vus.

§ 6. *D'une manière absolue.* Et en une seule acception. — *Entre les méchants.* C'est plutôt un accord passager que de la concorde proprement dite.

§ 7. *Ils n'hésitent pas à se battre.* Le texte est moins précis; mais le sens n'a rien de douteux.

de bon accord ne se combattent jamais. § 8. Il y a concorde réelle, quand il y a même sentiment, par exemple, en ce qui touche le commandement et l'obéissance; non pas seulement pour que le pouvoir et l'obéissance soient alternatifs, mais parfois pour qu'ils ne changent pas de mains. Cette espèce de concorde est ce qui forme l'amitié sociale, l'union des citoyens entr'eux.

Voilà ce que nous avions à dire de la concorde et de la bienveillance.

CHAPITRE VIII.

De l'affection réciproque des bienfaiteurs et des obligés. — Si le bienfaiteur aime plus qu'il n'est aimé, c'est que l'obligé est en quelque sorte son œuvre, et que naturellement on aime toujours ce qu'on a fait, comme le prouve l'affection des parents pour leurs enfants, et même celle des animaux pour leurs petits.

§ 1. On demande pourquoi les bienfaiteurs aiment plus leurs obligés que les obligés n'aiment leurs bienfaiteurs. En bonne justice, il semble que ce devrait être tout le contraire. § 2. On pourrait croire que l'intérêt et l'utilité

§ 8. *Le commandement et l'obéissance.* Ce n'est plus dès lors la concorde dont on vient de parler; c'est la concorde civile, qui fait le repos et la force des États.

Ch. VIII. Morale à Nicomaque. livre IX, ch. 7; Grande Morale, livre II, ch. 14.

§ 1. *On demande pourquoi les bienfaiteurs...* Il n'y a pas de transition entre ce nouveau sujet et ce qui précède.

personnelle expliquent suffisamment ceci, et dire que l'un est un créancier à qui l'on doit, et l'autre un débiteur qui doit rendre. Toutefois, non-seulement cette différence a lieu; mais, de plus, il y a là quelque chose d'assez naturel. § 3. L'acte en effet est toujours préférable; et le rapport est pareil entre l'œuvre produite par l'acte et l'acte qui la produit. Or, l'obligé est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur; et voilà pourquoi, même dans les animaux, il y a une si vive tendresse envers les petits; d'abord, pour les mettre au monde, et ensuite, pour les conserver quand ils sont nés. § 4. C'est là encore ce qui fait que les pères, moins tendres d'ailleurs que les mères, aiment plus leurs enfants qu'ils n'en sont aimés, et que ces enfants, à leur tour, aiment plus les leurs qu'ils n'aiment leurs parents. C'est que l'acte est ce qu'il y a de mieux et de supérieur. J'ajoute que, si les mères aiment plus que les pères, c'est qu'elles pensent que les enfants sont davantage leur œuvre. On mesure l'œuvre par la peine qu'elle donne; et c'est la mère qui a le plus de mal dans la procréation.

§ 2. *D'assez naturel.* Ceci ne veut pas dire que l'auteur excuse l'ingratitude; la suite le prouve.

§ 3. *Toujours préférable.* A la chose même qu'il produit. — *L'œuvre du bienfaiteur.* C'est l'explication donnée également dans la Morale à Nicomaque. — *Même dans les animaux.* L'idée ne semble pas très-juste. Les animaux, en obéissant à l'instinct, ne savent pas que leurs petits sont leur œuvre. La tendresse chez eux, si le mot même est acceptable, ne va pas au-delà du besoin que le nouveau-né a de ses parents.

§ 4. *Aiment plus leurs enfants qu'ils n'en sont aimés.* J'ai déjà fait remarquer dans la Morale à Nicomaque combien tous ces détails sont vrais. — *Les enfants sont davantage leur œuvre.* Non pas seulement parce qu'elles les ont enfantés après une longue gestation et avec de grandes douleurs, mais aussi parce qu'après

Nous nous arrêtons ici en ce qui concerne l'amitié, tant celle qu'on peut avoir pour soi, que celle qu'on peut avoir pour les autres.

CHAPITRE IX.

De la justice dans les relations d'amitié et dans les associations de toutes sortes, politiques, commerciales, particulières. — Des diverses formes de gouvernement. — La proportion est, en général, la seule égalité véritable et juste.

§ 1. Il semble que la justice est une sorte d'égalité, et que l'amitié consiste dans l'égalité même, à moins qu'on n'ait tort quand on dit que l'amitié n'est qu'une égalité. Toutes les constitutions politiques ne sont au fond que des formes de la justice. Un État est une association, et toute association ne se maintient que par la justice ; de telle sorte que toutes les formes de l'amitié sont tout autant de formes de la justice et de l'association. Toutes ces choses se touchent, et n'ont entr'elles que des diffé-

la naissance elles leur ont prodigué des soins minutieux et prolongés. — *Nous nous arrêtons ici.* Loin de là, la discussion continue dans les chapitres suivants.

Ch. IX. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9 ; la Grande Morale n'a pas de partie correspondante.

§ 1. *N'est qu'une égalité.* Cette définition de l'amitié est exacte et tout à fait incontestable. — *Que des formes de la justice.* Principes souvent développés par Aristote dans la Politique. — *Un État est une association.* C'est le début même de la Politique. — *Toutes les formes de l'amitié.* On voit dans quel sens très-étendu est pris ici le mot d'amitié, peut-être serait-il mieux dans notre langue de dire : « l'amour ».

rences à peu près insensibles. § 2. Dans les rapports de l'âme au corps, dans ceux de l'ouvrier à son instrument, ou ceux du maître à son esclave, qui sont presque les mêmes, il n'y a pas de véritable association ; car il n'y a pas deux êtres : ici, il n'y en a qu'un seul ; et là, il n'y a que la propriété d'un seul et même individu. On ne peut pas non plus concevoir le bien de l'un et de l'autre séparément ; mais le bien de tous les deux ensemble est le bien de l'être unique pour lequel il est fait. Ainsi le corps est un instrument congénial de l'âme ; et l'esclave est comme une partie et un instrument séparable du maître ; et l'instrument de l'ouvrier est une sorte d'esclave inanimé. § 3. Toutes les autres associations, on peut dire, sont une partie de l'association politique, telles que les associations des Phratries, des Mystères, etc. ; et même les associations commerciales et lucratives sont encore des espèces d'États. Or, toutes les constitutions avec leurs diverses nuances se retrouvent dans la famille, tant les constitutions pures, que les constitutions dégénérées ; car ce qui se passe pour les États, ressemble beaucoup à ce qui a lieu dans les diverses espèces d'harmonies. § 4.

§ 2. *Du maître à son esclave.* Voir la discussion sur l'esclavage, dans la Politique, livre I, ch. 2, § 15, de ma traduction, 2e édition. — *Il n'y a pas de véritable association.* Il n'y en a qu'entre des êtres égaux, c'est-à-dire, des citoyens. — *Une sorte d'esclave inanimé.* On voit par cette expression pittoresque à quel degré l'antiquité abaissait l'esclave.

§ 3. *Toutes les autres associations.* Au début de la Politique, il est dit que l'association politique, ou État, est la plus importante de toutes les associations, et qu'elle renferme toutes les autres. — *Constitutions pures... Constitutions dégénérées.* Voir la Politique, livre III, ch. 5, p. 157 de ma traduction, 2e édition. — *Dans les diverses espèces d'harmonies.* Pensée incomplétement exprimée et qu'il faut en quelque sorte deviner.

Ainsi, l'on peut dire que le pouvoir royal est celui du père sur les enfants qu'il a engendrés ; le pouvoir aristocratique est celui du mari à la femme ; et la république est le rapport des frères entr'eux. La dégénération de ces trois formes pures, c'est, on le sait, la tyrannie, c'est l'oligarchie, c'est la démocratie ; et il y a autant de droits différents, et de justices, qu'il y a de différentes formes de constitutions. § 5. D'autre part, comme il y a égalité de nombre, et, de plus, égalité de proportion, il doit y avoir tout autant d'espèces d'amitié et d'association. La simple association de camarades, et l'amitié qui les unit, ne se rapportent qu'au nombre ; et tous sont soumis à la même mesure. Dans les associations proportionnelles, c'est celle qui est aristocratique et royale qui est la meilleure ; car le droit n'est pas identique pour le supérieur et pour l'inférieur ; et il n'y a de juste entr'eux que la proportion. § 6. Il en est de même de l'amitié du père et du fils ; et de toutes les associations de ce genre.

§ 4. *Celui du père sur les enfants qu'il a engendrés.* J'ai paraphrasé le texte. — *C'est la tyrannie....* Voir la Politique, loc. laud.

§ 5. *Tout autant d'espèces d'amitié.* C'est-à-dire, qu'il y a l'amitié d'égalité et l'amitié proportionnelle : la première, où l'on ne regarde qu'au nombre ; la seconde, où l'on regarde avant tout au mérite.

§ 6. *De l'amitié du père et du fils.* Pensées trop peu développées.

CHAPITRE X.

Des fondements de la société civile et politique. — L'homme est surtout un être capable d'association. — La famille est le principe de l'État, et la justice n'y est pas moins nécessaire. Rapports des divers membres de la famille entr'eux. — Entre le chef et le sujet, la différence ne peut être que la proportion. Le supérieur doit donner plus qu'il ne reçoit, et il est payé en honneurs et en respects. — La société civile se fonde sur l'intérêt. De l'association légale comparée à l'association purement morale. — La liaison par intérêt est celle qui est le plus exposée aux querelles et aux récriminations. Erreurs fréquentes que l'on commet de part et d'autre dans les liaisons que l'on contracte. Mécomptes réciproques. Loi remarquable de quelques pays. Citation de Théognis. Différence de la convention civile et formelle, et de la convention purement morale et facultative. Prodicus, le médecin, cité. — La proportionnalité peut toujours compenser les choses, même dans les rapports les plus délicats et les plus difficiles.

§ 1. On peut distinguer entre les amitiés ou affections, celle de la parenté, celle de la camaraderie, celle de l'association, et enfin celle qu'on peut appeler civile et politique. L'affection de famille ou de parenté a beaucoup d'espèces : celle des frères, celle du père, celle des enfants, etc. L'une est proportionnelle, c'est l'affection du

Ch. X. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9, 10, 11, 13; livre IX, ch. 1, 2; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Amitiés ou affections.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'une est proportionnelle.* On comprend bien cette expression, d'après

père; l'autre est purement numérique, c'est celle des frères. Cette dernière se rapproche beaucoup de l'affection des camarades entr'eux; car, là aussi on partage également tous les avantages. § 2. L'amitié, ou affection, civile et politique, repose sur l'intérêt en vue duquel elle s'est surtout formée. Les hommes se sont réunis parce qu'ils ne pouvaient se suffire dans l'isolement, bien que le plaisir de vivre ensemble fût capable, à lui seul, de faire fonder la société. L'affection que les citoyens se portent entr'eux, sous le gouvernement de forme républicaine et sous les gouvernements dérivés de celui-là, a ce privilége qu'elle n'est pas seulement de l'amitié ordinaire, mais que, de plus, les hommes s'y réunissent comme des amis véritables, tandis que dans les autres formes de gouvernement, il y a toujours une hiérarchie de supérieur à inférieur. Le juste doit surtout s'établir dans l'amitié des gens qui sont unis par l'intérêt; et c'est là ce qui fait précisément la justice civile et politique. § 3. C'est d'une tout autre façon que se réunissent l'artiste et l'instrument: la scie, par

ce qui a été dit plus haut. — *On tient compte de l'âge.* En grec, le mot qui signifie « camarade », a la même étymologie que celui qui signifie « âge ».

§ 2. *L'amitié ou affection civile.* J'ai employé le mot d'amitié, tout impropre qu'il peut sembler ici, afin de conserver la trace des rapprochements qui se trouvent dans l'original. — *Le plaisir de vivre ensemble.* On a vu un peu plus haut, ch. 2, § 34, qu'il n'y avait rien de plus doux pour l'homme que son semblable. Ce sont là des principes qu'Aristote a soutenus bien souvent dans la Politique, et sur lesquels elle est fondée. — *Sous le gouvernement de forme républicaine.* C'est un bel éloge de la République. — *Comme des amis véritables.* C'est-à-dire, « égaux ». Le texte est un peu moins précis. — *Une hiérarchie de supérieur à inférieur.* Même remarque.

§ 3. *C'est d'une tout autre façon...* Comparaison peu amenée. — *Et*

exemple, dans la main de l'ouvrier. Il n'y a pas là à vrai dire de but commun; car leur rapport est celui de l'âme à l'instrument; et c'est uniquement dans l'intérêt de celui qui emploie l'outil. § 4. Ceci n'empêche pas d'ailleurs qu'on ne prenne soin de son instrument, dans la mesure même où il faut le soigner pour l'ouvrage qu'on accomplit; car l'instrument n'existe qu'en vue de cet ouvrage. Ainsi dans la vrille, on peut distinguer deux éléments, dont le principal est l'acte même de la vrille, c'est-à-dire la perforation; et c'est dans cette classe de rapports que l'on peut placer et le corps et l'esclave, ainsi que je l'ai déjà dit.

§ 5. Chercher comment il faut se conduire avec un ami, c'est au fond chercher ce que c'est que la justice. D'une manière générale, la justice ne s'applique jamais qu'à un être ami. Le juste se rapporte à certains êtres qui sont associés à un certain titre; or, l'ami est un associé, d'abord par la race et l'espèce, puis par la vie commune. C'est que l'homme est non-seulement un être politique et civil; c'est aussi un être de famille. Il ne s'accouple pas pour un temps, comme les autres animaux au hasard, de mâle à femelle, restant ensuite dans l'isolement. Mais il faut pour son union des conditions précises..... comme

l'âme n'emploie... Cette pensée incidente semble ici assez mal justifiée. J'ai suivi l'édition de Berlin; d'autres éditions disent : « Et même l'âme est comme un instrument ». Il est possible que le texte soit altéré en cet endroit; mais les manuscrits ne donnent pas le moyen de l'améliorer.

§ 4. *Dans la vrille.* Pensées incomplètement rendues. — *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Plus haut, ch. 9, § 2, p. 410.

§ 5. *Qu'à un être ami.* Ou qui du moins pourrait l'être, parce que la justice ne s'exerce réellement qu'entre des êtres égaux à certains égards. — *C'est aussi un être de famille.* En d'autres termes, l'homme est fait essentiellement pour la société. —

entre les tuyaux doubles d'une flûte. § 6. L'homme est un être fait pour l'association avec ceux que la nature a créés de la même famille que lui ; et par suite, il y aurait pour lui association et justice, quand bien même l'État n'existerait pas. § 7. La famille, la maison est une sorte d'amitié ; et du maître à l'esclave, il y a cette amitié, cette union qui a lieu de l'art aux instruments, et de l'âme, au corps. Sans doute, ce ne sont pas là précisément des amitiés ni des justices ; mais c'est quelque chose d'analogue et de proportionnel ; comme le remède qui guérit le malade n'est pas quelque chose de normal ni de sain précisément, mais quelque chose d'analogue et de proportionnel à son état. § 8. L'affection de l'homme et de la femme est tout à la fois une utilité et une association ; celle du père au fils est comme celle de Dieu à l'homme, comme celle du bienfaiteur à l'obligé, en un mot, comme celle de l'être qui commande par nature à l'être qui doit naturellement obéir. § 9. L'affec-

Les tuyaux doubles d'une flûte. Comparaison bizarre; mais le texte est corrompu en cet endroit; et il est impossible de savoir au juste le sens précis qu'il offre.

§ 6. *L'État n'existerait pas.* L'État, en effet, est postérieur à la famille; et l'homme est associé par la nature avec ses proches, avant de s'associer librement avec ses concitoyens.

§ 7. *De l'art aux instruments.* Voir un peu plus haut, § 3. — *Des amitiés ni des justices.* L'esclave étant réduit à l'état de chose, ou tout au plus d'instrument animé, il n'avait point de droits; et l'affection lui était refusée aussi bien que la justice. — *De normal.* Le texte dit précisément : « de juste ». — *Et de sain.* J'ai ajouté ceci.

§ 8. *Une utilité et une association.* Dans les théories d'Aristote, l'association ne peut avoir lieu réellement qu'entre des êtres égaux, si ce n'est en tout, du moins à plusieurs égards. — *Comme celle de Dieu à l'homme.* Grande et juste idée de la paternité. La philosophie moderne ne pourrait dire mieux.

tion des frères entr'eux repose surtout, comme celle des camarades, sur l'égalité :

« Oui, mon frère est aussi légitime que moi ;
» Notre père à tous deux, c'est Jupiter, mon roi. »

Et ces vers du poète sont mis dans la bouche de gens qui ne veulent que l'égalité. Ainsi, c'est dans la famille qu'on peut trouver le principe et la source de l'amour, de l'État, et de la justice.

§ 10. On se rappelle qu'il y a trois espèces d'amitié : de vertu d'abord, puis d'intérêt, et enfin de plaisir. On a vu encore qu'il y a deux nuances pour chacune d'elles ; car chacune d'elles repose, ou sur l'égalité des deux amis, ou sur une supériorité de l'un des deux. Le genre de justice qui s'applique à chacune doit ressortir clairement de toutes nos discussions précédentes. Quand l'un des deux est supérieur, c'est la proportion qui doit y dominer. Mais cette proportion ne saurait plus être la même ; le supérieur doit l'avoir en sens inverse, de telle façon que la relation qui se trouve entre lui et l'inférieur se reproduise,

§ 9. *Comme celle des camarades.* Voir un peu plus haut la note sur le sens vrai du mot « camarade », dans ce chapitre, § 1. — *Oui, mon frère...* Je ne sais de quel poète sont ces deux vers; mais d'après une citation de la Politique, livre I, ch. 2, § 19, de ma trad., 2ᵉ édit., je serais assez porté à croire qu'ils sont de Théodecte. — *C'est dans la famille....* Je ne crois pas qu'il soit possible de faire un plus admirable éloge de la famille. On est en général trop porté à croire que ces grands sentiments ont manqué à l'antiquité.

§ 10. *On a vu encore.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, ch. 4, § 1, p. 389. — *Le genre de justice....* Dans les rapports qui s'établissent entre les deux personnes qui sont liées et qui s'aiment. — *En sens inverse.* La suite expliquera ce qu'on doit entendre par ceci. L'auteur veut dire que, dans les choses matérielles, la part du supérieur doit être d'autant

en se renversant, entre tout ce qui vient de cet inférieur à lui, et tout ce qui vient de lui à cet inférieur, cette relation étant toujours celle d'un chef qui commande et d'un sujet qui obéit. § 11. Si ce n'est pas ce rapport qui s'établit entr'eux, c'est alors une égalité purement numérique ; car, dans ce cas, il se passe ici ce qui se passe ordinairement dans les autres associations, où il y a tantôt une égalité numérique, et tantôt une égalité proportionnelle. Si, dans une association, les associés ont apporté une part d'argent, numériquement égale, ils doivent avoir aussi dans le partage une portion égale numériquement ; et si l'apport n'était pas égal, ils doivent avoir une part proportionnelle. § 12. Mais en amitié, l'inférieur retourne la proportion ; et il joint à son profit les deux angles par une diagonale au lieu d'avoir l'nn des côtés. Mais le supérieur paraît alors avoir moins qu'il ne lui revient ; l'amitié et l'association ne semblent plus qn'une charge pour lui. Il faut donc ici rétablir l'égalité d'une autre façon et refaire la proportion détruite. § 13. Ce moyen de rétablir l'égalité, c'est l'honnenr, qui appartient au chef que la nature a fait pour commander, et que lui doit l'être qui obéit, comme il appartient à

plus petite que sa part morale est plus belle. — *D'un chef... d'un sujet...* C'est peut-être exagéré, et ce rapport de subordination détruirait presque toute affection proprement dite.

§ 11. *Numérique... proportionnelle.* On a vu plus haut, ch. 9, § 5, p. 411, ce qu'on doit entendre par ces expressions.

§ 12. *Les deux angles par une diagonale.* Métaphore étrange, qui ne contribue point à éclaircir la pensée. — *Au lieu d'avoir l'un des côtés.* J'ai ajouté ceci, pour compléter l'expression, qui est beaucoup plus concise dans le texte.

§ 13. *Comme il appartient à Dieu.* Expression un peu emphatique. —

Dieu. Il faut donc que le profit, d'un côté, soit égal à l'honneur, de l'autre. § 14. Mais l'affection fondée sur l'égalité est précisément l'affection civile et républicaine. L'affection civile ne repose que sur l'intérêt ; et de même que les États ne sont amis les uns des autres qu'à ce titre, de même les citoyens le sont entr'eux à titre égal :

« Athènes méconnaît et déteste Mégare. »

Et les citoyens non plus ne se connaissent pas davantage, du moment qu'ils ne sont plus utiles les uns aux autres ; cette amitié-là ne dure guère que le temps qu'on traite de la main à la main. § 15. C'est que, dans cette association politique et républicaine, le commandement et l'obéissance ne viennent pas de la nature, et n'ont même rien de royal ; ils sont alternatifs. Ce n'est pas pour faire du bien, comme Dieu, que l'on commande ; c'est seulement afin qu'il y ait égalité d'avantages dont on profite, et de services que l'on rend. Ainsi donc, l'affection politique et républicaine veut absolument reposer sur l'égalité.

Égal à l'honneur. Sentiments très-nobles et très-justes.

§ 14. *Et républicaine.* Voir plus haut, ch. 9, § 4, p. 411. — *Athènes méconnaît.* Ce vers vient d'être cité ch. 2, § 14, p. 370. — *Cette amitié-là.* Ou plutôt : « cette liaison, cette affection. »

§ 15. *Ne viennent pas de la nature.* Ceci ne contredit pas ce qui a été si bien établi par Aristote : L'État est un fait de nature ; mais la constitution du pouvoir varie dans chaque État, et ce n'est pas la nature qui la fait. — *L'affection politique.* Le texte dit proprement : « l'amitié ». — *Repose sur l'égalité.* C'est le grand principe vingt fois répété par Aristote dans la Politique. Mais cette égalité ne concernait que les citoyens, et laissait en dehors de la société tous les esclaves.

§ 16. L'amitié par intérêt présente aussi deux espèces : l'une qu'on peut appeler légale ; l'autre, morale. L'affection politique et républicaine regarde tout à la fois, et à l'égalité et à la chose dont on profite, comme ceux qui vendent et qui achètent ; et de là le proverbe : « Les bons comptes font les bons amis. » § 17. Quand donc cette amitié politique résulte d'une convention formelle, elle a de plus un caractère légal. Mais quand on se fie purement et simplement les uns aux autres, c'est plutôt l'amitié morale et celle de camarade à camarade. Aussi, est-ce celle-là plus que toute autre qui donne lieu à des récriminations. La cause en est que tout cela est contre nature. L'amitié par intérêt et l'amitié par vertu sont fort différentes ; et ces gens-là n'en veulent pas moins unir à la fois les deux choses ; ils ne se rapprochent que par intérêt ; ils font une amitié toute morale, comme s'ils n'étaient guidés que par des sentiments de vertu ; par suite de cette confiance aveugle, ils n'ont pas eu le soin de contracter une amitié légale. § 18. En général, et parmi les trois espèces d'amitié, c'est surtout dans la liaison par intérêt qu'il y a le plus de récriminations et de

§ 16. *L'amitié par intérêt.* On verra par les détails qui suivent qu'il ne s'agit plus précisément d'amitié. Ce sont les simples liaisons que forment, tous les jours dans la vie civile, les relations nécessaires des hommes entr'eux, pour la satisfaction de tous leurs besoins. — *Légale.... morale.* Distinction aussi simple qu'elle est profonde et vraie.

§ 17. *Cette amitié politique.* Même observation que plus haut sur le mot « d'amitié ». — *Est contre nature.* C'est trop dire ; ce serait plutôt : « est peu raisonnable ». — *De contracter une amitié légale.* C'est-à-dire des stipulations expresses, qu'on peut déférer ensuite aux tribunaux en cas de contestation.

§ 18. *En général....* Les réflexions qui suivent sont pleines de justesse et d'observation pratique.

plaintes. La vertu est toujours à l'abri du reproche. Ceux qui ne se sont liés que par plaisir, après avoir reçu et donné de part et d'autre, se séparent sans peine. Mais les gens qui ne sont unis que par l'intérêt, ne rompent pas aussi promptement, à moins qu'ils ne soient liés et par des engagements légaux et par des attachements de camarades. Cependant, dans les liaisons qui n'ont pour base que l'intérêt, la liaison légale est la moins sujette à contestations. La solution, qui, au nom de la loi, accommode les deux parties, se fait en argent, puisque c'est l'argent qui, dans les cas de ce genre, mesure l'égalité. Mais dans une liaison purement morale, la solution doit être toute volontaire. Aussi, dans quelques pays a-t-on porté cette loi : Que ceux qui ont ainsi contracté amicalement ne peuvent se faire de procès pour des conventions toutes facultatives. Cette loi est fort sage, puisqu'en effet les gens de bien n'ont pas recours naturellement à la justice des tribunaux, et que ceux-là n'ont traité que comme des gens de bien l'un à l'égard de l'autre. § 20. Mais dans cette espèce d'amitié, il est encore assez embarrassant de savoir des deux parts jusqu'à quel point les récriminations peuvent être fondées, parce qu'on s'est fié l'un à l'autre moralement et non pas légalement. § 21. On a grand'peine alors à discerner avec pleine justice qui

§ 19. *C'est l'argent.* Sous forme de dommages-intérêts. — *La solution doit être toute volontaire.* Tandis que la solution légale a pour sanction la force publique, que les tribunaux peuvent appeler à leur aide pour exécuter leurs décisions. — *Cette loi que ceux...* La même réflexion se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 1, § 10. — *A la justice des tribunaux.* Le texte est peut-être un peu moins précis.

§ 20. *Et non pas légalement.* Les conventions légales ne sont pas non

a raison. Faut-il regarder au service même qui a été rendu, à sa valeur, et à sa qualité? Ou faut-il plutôt regarder à celui qui l'a reçu? Car il se peut que ce soit comme le dit Théognis :

« C'est peu pour toi, Déesse, et pour moi c'est beaucoup. »

Il peut même arriver que, pour tous deux, ce soit absolument le contraire, et qu'on puisse répéter ce dicton bien connu :

« Pour toi ce n'est qu'un jeu ; mais pour moi c'est la mort. »

§ 22. Voici d'où naissent toutes les récriminations. L'un croit qu'on lui doit beaucoup, parce qu'il a rendu un grand service, et qu'il a obligé son ami dans un cas urgent ; ou bien, il allègue encore d'autres motifs, en ne considérant que l'utilité du service rendu, sans penser au peu qu'il lui en a coûté. L'autre, au contraire, ne voit que ce que le service a coûté au bienfaiteur, et non pas le profit que lui-même en a tiré. § 23. Parfois encore, c'est celui qui a reçu qui récrimine ; et, pendant qu'il ne rappelle de son côté que son très-mince profit, l'autre énumère l'avantage énorme que la chose a produit ; et, par exemple, si en s'exposant à un péril on a pu tirer quelqu'un d'affaire, en ne risquant que la valeur d'une

plus à l'abri des contestations, comme le prouve assez la multitude des procès.

§ 21. *Comme le dit Théognis.* Voir les sentences de Théognis, vers 14. — *Pour toi ce n'est qu'un jeu.* Je ne sais si c'est le vers de quelque poète, ou si c'est un simple proverbe qui a pris une forme rhythmique.

§ 22. *L'un croit.... l'autre au contraire.* C'est ce qui se présente très-fréquemment dans le cours ordinaire des choses.

§ 23. *Parfois encore.* Même remarque. Toutes ces observations sont très-justes et très-pratiques.

drachme, celui-ci ne pense qu'au danger qu'il a couru, tandis que l'autre ne songe qu'à la valeur de l'argent, comme s'il ne s'agissait que d'une restitution pécuniaire. Mais là même encore, il y a des motifs de querelle ; car l'un ne donne aux choses que la valeur qu'elles avaient antérieurement, l'autre les apprécie ce qu'elles valent dans le moment présent ; et, sur ce terrain, ils n'ont garde de s'entendre, à moins de convention précise.

§ 24. L'amitié, la liaison civile regarde uniquement à la convention expresse et à la chose même ; l'amitié, la liaison morale regarde à l'intention. Sans contredit, c'est beaucoup plus juste ; et c'est là vraiment la justice de l'amitié. Ce qui fait qu'il y a lutte et discussion entre les hommes, c'est que, si l'amitié morale est plus belle, la liaison d'intérêt est bien autrement obligatoire et exigeante. § 25. Les gens commencent leur liaison comme des amis purement moraux, et comme s'ils ne songeaient qu'à la vertu. Mais dès qu'un de leurs intérêts particuliers vient à rencontrer de l'opposition, ils font voir alors bien clairement qu'ils étaient tout autres qu'ils ne se croyaient. Le vulgaire des hommes ne recherchent ce qui est beau que par surcroît et par luxe ; et c'est ainsi qu'ils recherchent même cette amitié qui est plus belle que toutes les

§ 24. *L'amitié, la liaison.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'en ai mis deux, à la fois pour conserver la nuance propre de l'original, et pour laisser aux choses leur véritable nom. Évidemment, il s'agit ici de liaisons bien plutôt que d'amitié.

§ 25. *Par surcroît et par luxe.* Ceci ne contredit pas ce qui a été avancé plus haut tant de fois, que la nature humaine est portée au bien; seulement le vulgaire des hommes n'est pas assez éclairé pour comprendre et suivre la nature. — *Plus belle que toutes les autres.* L'amitié par vertu.

autres. § 26. On doit voir maintenant bien nettement les distinctions qu'il convient de faire entre ces cas divers. Si les gens sont des amis moraux, ils doivent ne regarder qu'à l'intention pour s'assurer qu'elle est égale des deux parts ; et ils n'ont rien autre chose à exiger l'un de l'autre. S'ils ne sont amis que par intérêt, ou par des liens purement civils, ils peuvent résoudre la difficulté selon qu'ils s'étaient entendus d'abord sur leur intérêt. Si l'un affirme que la convention a été toute morale, et que l'autre affirme le contraire, il n'est pas bien d'insister, quand il faudrait n'avoir que de bonnes paroles dans ces occasions, et l'on doit garder la même réserve dans l'un ou l'autre sens. § 27. Mais quand même les amis ne seraient pas unis par un lien moral, il faut juger qu'aucun d'eux n'a voulu tromper l'autre ; et par suite, chacun doit se contenter de ce que le hasard lui a donné. § 28. Ce qui prouve bien que l'amitié morale ne repose que sur l'intention, c'est que, même après avoir reçu de très-grands services, si on ne les rend pas également, à cause de l'impuissance où l'on est, mais qu'on les rende autant qu'on le peut, on n'en a pas moins fait son devoir. Dieu même accepte les sacrifices qu'on lui offre, en tenant compte des

§ 26. *Ne regarder qu'à l'intention.* Peu d'hommes sont assez au-dessus de l'intérêt pour appliquer loyalement ce précepte. — *Il n'est pas bien d'insister.* Nous ne saurions avoir aujourd'hui plus de délicatesse. — *Dans l'un ou l'autre sens.* Soit qu'on affirme, soit qu'on nie.

§ 27. *Chacun doit se contenter.* Ce discernement et cette douceur n'appartiennent qu'aux âmes les plus désintéressées et les plus nobles. C'est d'ailleurs très-souvent justice d'accuser le hasard, ou les choses, plutôt que les hommes.

§ 28. *Dieu même accepte les sacrifices.* Le christianisme lui-même n'a pas mieux dit.

ressources de celui qui les fait. § 29. Mais au marchand qui vend, il ne suffirait pas de dire qu'on ne peut lui donner davantage, non plus qu'au créancier qui a prêté son argent.

§ 30. Les reproches et les récriminations sont très-fréquents, dans les amitiés qui ne sont pas parfaitement nettes et droites ; et il n'est pas facile de discerner alors lequel des deux a raison. C'est en effet chose fort malaisée de rapporter à une mesure unique des relations aussi complexes, comme il arrive particulièrement dans les affaires d'amour. § 31. L'un ne poursuit celui qu'il aime, que parce qu'il a plaisir à vivre avec lui ; l'autre parfois n'accepte l'amant que comme utile à ses intérêts. Quand il cesse d'aimer, comme il devient tout différent, l'autre ne devient pas moins différent que lui ; et alors ils se querellent à tout propos. C'est la dispute de Python et de Pammène. C'est la discussion du maître et du disciple, parce que la science et l'argent n'ont pas en effet une seule et même mesure. C'est encore le cas de Prodicus, le médecin, avec le malade qui lui donnait un trop faible salaire ; c'est enfin le cas du joueur de cithare et du roi. § 32. L'un ne voulait que son plaisir en accueillant l'artiste ; l'autre ne recherchait que son intérêt en allant à la cour ; et quand il fallut payer, le roi, comme s'il ne

§ 29. *Au marchand.... au créancier.* Il ne s'agit plus là d'affection, mais d'affaires.

§ 30. *Parfaitement nettes et droites.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis ; je l'ai paraphrasé.

§ 31. *De Python et de Pammène.* Je ne sais à quoi ceci fait allusion. — *De Prodicus, le médecin.* Qu'il ne faut pas confondre avec Prodicus de Céos, le sophiste ; c'est peut-être simplement une faute de copiste, et faut-il lire : « Hérodicus ». — *Du joueur de cithare et du roi.* Le récit

devait que de l'agrément à l'artiste, lui dit : « Tout le » plaisir que vous m'avez fait en chantant, je vous l'ai déjà » payé par le plaisir que vous ont fait mes promesses. » § 33. Quoiqu'il en soit de cette défaite, on peut voir sans peine, même ici, comment il faut arranger les choses. Il faut toujours les rapporter à une seule et unique mesure. Mais ce n'est pas en les renfermant dans une limite précise ; c'est en les proportionnant entr'elles. La proportion est ici la vraie mesure, de même qu'elle est aussi la mesure dans l'association civile et politique. En effet, comment le cordonnier pourra-t-il contracter des rapports sociaux avec le laboureur, à moins qu'on n'égalise leurs travaux par la proportion qu'on établit entr'eux? § 34. De même, dans tous les cas où l'on ne peut faire un échange direct, la seule mesure possible est la proportionnalité. Par exemple, si l'un promet de donner la science et la sagesse, et l'autre, de l'argent en retour, il faut examiner quel est le rapport de la science à la fortune, et ensuite quelle est la valeur donnée par l'un et l'autre des contractants; car si l'un a donné la moitié de sa petite propriété, et que l'autre n'ait donné qu'une partie minime d'une propriété beaucoup plus grande, il est clair que le second a fait tort au premier. § 35. C'est qu'ici encore, la

qui suit explique cette citation qui se trouve encore dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 1, § 4.

§ 33. *A une seule et unique mesure.* Qui est la proportion; mais il faut ajouter que cette proportion même est fort difficile à établir, de façon que les deux parties se trouvent satisfaites. La proportion ne peut pas toujours se mesurer aussi aisément que l'auteur semble le croire. — *Comment le cordonnier.* Exemple trop peu amené, et qui pouvait être mieux choisi.

§ 34. *La science.... de l'argent en retour.* C'est la discussion du maître et du disciple, dont il vient d'être question quelques lignes plus haut.

cause de la dissidence est dans le principe même des deux amis ; l'un soutient qu'ils ne se sont liés que par intérêt, tandis que l'autre soutient le contraire, et qu'il a eu dans cette liaison quelqu'autre motif que celui-là.

CHAPITRE XI.

Questions diverses et peu sérieuses : Faut-il faire du bien à un ami utile, plutôt qu'à un ami honnête? — Citation d'Euripide. — Les définitions ordinaires de l'amitié sont fausses, en ce qu'elles sont toujours partielles. — Erreurs en amitié, quand, au fond, on aime les choses plus que les personnes.

§ 1. Une question qu'on peut se poser encore, c'est de savoir à qui il faut de préférence rendre service, à un ami que recommande sa seule vertu, ou bien à celui qui reconnaît ou peut reconnaître ce qu'on fait pour lui. Cette question revient à se demander s'il faut faire du bien à son ami plutôt qu'à un homme qui n'a que la vertu pour titre à vos bienfaits. § 2. Si le bonheur veut que votre ami soit un homme vertueux, en même temps qu'il est votre ami, la question n'offre pas, comme on voit, très-grande difficulté, à moins qu'on

§ 35. *Dans le principe.* Voir ci-dessus dans ce chapitre, §§ 26 et 30, p. 423 et 424

Ch. XI. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 2 ; La Grande Morale n'a pas de partie correspondante.

§ 1. *Cette question....* On verra par ce qui suit que l'auteur fait assez bon marché de toutes ces arguties, comme il dit lui-même..

n'enfle démesurément l'une de ces qualités et qu'on ne rapetisse l'autre, en supposant que cet homme est votre intime ami, et qu'il est médiocrement honnête. Si l'on ne suppose pas que la vertu est égale à l'amitié, il se présente alors une foule de questions délicates : et, par exemple, si l'un a été votre ami, mais qu'il doive ne plus l'être; et que l'autre doive l'être, mais ne le soit pas encore; ou bien, si l'un l'a été, mais qu'il ne le soit plus; et que l'autre le soit maintenant, mais qu'il ne l'ait pas toujours été et qu'il ne doive pas toujours l'être. § 3. On comprend qu'il soit trop difficile de suivre toutes ces arguties; et comme le dit Euripide dans ses vers :

« N'avez-vous que des mots? en mots on vous paiera;
» Mais si vous agissez, pour vous on agira. »

Le vrai, c'est qu'il faut agir ici comme l'on agit envers son père. On ne donne pas tout absolument à son père; et il y a certaines choses qu'on doit réserver pour sa mère, bien que cependant un père soit supérieur. C'est encore ainsi que l'on n'immole pas toutes les victimes au seul Jupiter, et qu'il n'a pas tous les hommages des humains, mais seulement certains hommages qui lui sont dûs plus particulièrement. § 4. De même, on peut dire qu'il y a des choses qu'on doit faire pour l'ami qui nous est utile;

§ 3. *Toutes ces arguties.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Euripide dans ses vers.* Ces deux vers appartiennent à une pièce d'Euripide dont le nom n'est pas parvenu jusqu'à nous. Voir les fragments d'Euripide, p. 839, édit. de Firmin Didot, — *Toutes les victimes au seul Jupiter.* La même idée est exprimée en termes analogues dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 2, § 6.

§ 4. *L'ami qui nous est utile.* Il s'agit ici de l'ami qui, tout en étant lié seulement par la vertu, peut

et qu'il en est d'autres qu'on doit faire pour l'honnête homme. Ainsi, quelqu'un peut vous donner du pain et satisfaire à tous vos besoins, sans que vous soyez tenu de vivre avec lui; et réciproquement, on peut vivre avec quelqu'un, sans lui rendre ce qu'il ne donne pas lui-même, dans ces rapports de réelle amitié, et ne faire pour lui que ce que fait l'ami par intérêt. Mais quant aux amis qui, liés l'un à l'autre au même titre, accordent tout à celui qu'ils aiment, même ce qu'il ne faut pas, ce sont des gens indignes de toute estime.

§ 5. Les définitions qu'on donne de l'amitié dans les discours ordinaires, s'appliquent bien toutes, si l'on veut, à l'amitié; mais ce n'est pas à la même amitié. Ainsi, l'on doit également vouloir le bien, et de celui dont vous êtes l'ami par intérêt, et de celui qui a été votre bienfaiteur, et de celui qui est votre ami comme la vertu l'exige. Mais cette définition de l'amitié ne comprend pas tout cela. On peut fort bien souhaiter l'existence de l'un, et vivre avec un autre, comme on peut, dans telle liaison, ne voir que le plaisir, et, dans telle autre, partager ses douleurs et ses joies avec son ami. § 6. Mais toutes ces prétendues définitions ne s'appliquent jamais, je le répète, qu'à une certaine espèce d'amitié; elles ne s'appliquent pas toutes à une seule et même amitié. De là

rendre à son ami les services qu'il en reçoit. — *Mais quant aux amis qui, liés l'un à l'autre.* ... Le texte est ici fort obscur et sans doute il est altéré.

§ 5. *Les définitions*.... Il manque ici une transition; elle était d'autant plus nécessaire que l'auteur revient à un sujet qui a été déjà traité, du moins en partie.

§ 6. *Toutes ces prétendues définitions*.... Détails trop longs et qui sont obscurs. Les distinctions faites dans les premiers chapitres de ce

vient qu'elles sont si nombreuses, et que chacune semble s'appliquer à une seule amitié, bien que cependant il n'en soit rien. Prenons, par exemple, cette définition qui prétend que l'amitié consiste à souhaiter l'existence de l'ami. Elle n'est pas exacte ; car celui qui est dans une position supérieure, ou celui qui a été le bienfaiteur d'un autre, veut bien aussi l'existence de son propre ouvrage, de même qu'on doit souhaiter longue vie au père qui vous a donné le jour, sans parler du juste retour qu'on lui doit. Mais ce n'est pas avec son obligé qu'on veut vivre ; c'est uniquement avec celui qui vous plaît et vous est agréable. § 7. Les amis peuvent avoir des torts mutuels, toutes les fois que ce sont les choses qu'ils aiment plutôt que celui qui les possède. Au fond, ils ne sont amis que de ces choses ; et, par exemple, l'un préfère le vin qu'il trouve excellent, à l'hôte qui le lui donne ; l'autre préfère l'argent, parce que l'argent lui est utile. Faut-il s'indigner de ces trahisons et accuser cet ami d'avoir préféré une chose qui, pour lui, vaut plus, à une personne qui vaut moins à ses yeux ? On se plaint pourtant, et l'on ne s'aperçoit pas que maintenant on voudrait trouver l'honnête homme, tandis qu'auparavant on ne recherchait soi-même que l'homme agréable ou l'homme utile.

livre, semblent suffisantes. — *Qui ne songe qu'à l'existence de l'ami.* Pensée trop peu développée.

§ 7. *Toutes les fois que ce sont les choses...* Observation profonde, et dont on peut aisément vérifier l'exactitude. Les amitiés qui s'adressent aux gens riches, sont souvent dans ce cas ; elles n'en sont quelquefois pas moins sincères ; mais l'occasion montre bien qu'on tenait aux choses beaucoup plus qu'aux personnes.

CHAPITRE XII.

De l'isolement et de l'indépendance. Comparaison de l'isolement avec la vie commune. — De l'indépendance divine. — Discussion de ces théories. Éclaircissements sur la véritable idée de la vie, qui consiste à la fois à sentir et à connaître. Arguments en sens contraires. — Charme et douceur de la vie commune. — Il n'y a que Dieu qui n'ait point besoin d'amis. — Sacrifices mutuels que se font les amis. — Ce qu'on désire par dessus tout, c'est le bonheur de son ami; et l'on peut renoncer à la vie commune pourqu'il soit heureux; mais en général on recherche la vie commune, et il se peut qu'on préfère souffrir avec un ami plutôt que d'avoir à souffrir de son absence.

§ 1. Pour compléter ces théories, il faut étudier encore ce que c'est que l'indépendance, qui se suffit à elle-même, et la comparer à l'amitié, afin de voir leurs rapports et leur valeur réciproque; car on peut se demander si, dans le cas où quelqu'un serait absolument indépendant et se suffirait en tout, il aurait encore un ami, s'il est vrai que l'on ne cherche jamais un ami que par besoin. Mais si l'homme de bien est le plus indépendant de tous les hommes, et que la vertu soit la seule condition du bonheur, comment l'homme de bien aurait-il à faire d'un

Ch. XII. Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 9, 10, 11 et 12; Grande Morale, livre II, ch. 17.

§ 1. *L'indépendance qui se suffit à elle-même.* J'ai paraphrasé le mot unique du texte. — *Serait absolument indépendant.* Cette théorie contredit cette autre théorie bien connue, qui fait de l'homme un être essentiellement sociable.

ami? L'être qui se suffit pleinement à lui seul, ne peut avoir besoin ni de gens qui lui sont utiles, ni de gens qui aient de la bienveillance à son égard, ni même de la vie commune, puisqu'il est amplement capable de vivre seul à seul avec lui-même. § 2. Cette indépendance absolue éclate surtout avec évidence dans la divinité. Il est clair que n'ayant besoin de rien, Dieu n'a pas besoin d'amis, et qu'il n'en a pas, non plus qu'il n'a rien du tout du maître qui commande à des esclaves. Par conséquent, l'homme le plus heureux sera celui qui aura le moins besoin d'amis, ou plutôt il n'en aura besoin que dans la mesure même où il est interdit à l'homme d'être absolument indépendant et de se suffire dans son isolement. § 3. Nécessairement, on n'a que fort peu d'amis quand on est très-vertueux; et il en faut toujours de moins en moins. On ne cherche plus alors à s'en faire; et l'on néglige non pas seulement les amis utiles, on néglige ceux mêmes qui seraient dignes d'être choisis pour la vie commune. § 4. C'est bien alors aussi qu'il est de toute évidence que l'ami n'est pas à rechercher pour l'usage qu'on en fait, ou pour le profit qu'on en tire; mais que celui-là seul est véritablement ami, qui l'est par vertu. Quand nous n'avons plus besoin de quoi que ce soit, nous cherchons toujours des gens qui puissent jouir avec nous de tous nos biens; et nous préférons ceux qui sont en position de recevoir nos bienfaits à ceux qui pourraient

§ 2. *Qui aura le moins besoin d'amis.* Cette conséquence sera combattue un peu plus bas, § 4.

§ 3. *Quand on est très-vertueux.* Parce qu'on a très-peu d'égaux, et qu'on ne trouve presque personne avec qui l'on puisse s'entendre. — *Dignes d'être choisis.* Par leurs vertus.

§ 4. *C'est bien alors.* Réflexion

nous faire du bien à nous-mêmes. Notre discernement est plus juste quand nous sommes tout à fait indépendants, que quand nous manquons de quelque chose ; et c'est surtout dans cette situation que nous éprouvons le besoin d'avoir des amis dignes de vivre avec nous.

§ 5. Pour bien résoudre cette question, il faut voir s'il n'y a pas une erreur dans toutes ces théories, et si la comparaison dont on se sert ici, ne nous dérobe pas quelque partie de la vérité. Nous nous en rendrons compte avec une parfaite clarté, en nous expliquant bien ce que c'est que la vie comme acte et comme but. § 6. Evidemment, vivre, c'est sentir et connaître ; par conséquent, vivre ensemble, c'est sentir ensemble et connaître ensemble. Mais se sentir soi-même, se connaître soi-même, est ce qu'il y a de plus doux au monde pour chacun de nous ; et voilà pourquoi c'est un désir que la nature a mis en nous tous, quand elle nous a créés, que celui de vivre ; car, il faut le constater, la vie n'est en quelque sorte qu'une connaissance. § 7. Si donc on pouvait couper la vie et la connaissance en deux, et séparer la connaissance de manière qu'elle fût isolée et en soi, uniquement, chose

aussi profonde que délicate. — *Nous éprouvons le besoin d'avoir des amis.* Voir ci-dessus, § 2.

§ 5. *La comparaison dont on se sert ici.* C'est-à-dire, celle de Dieu, dont la nature infinie est incommensurable avec celle de l'homme. — *Comme acte et comme but.* Voir le commencement de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2.

§ 6. *Vivre, c'est sentir et connaître.* Voir le Traité de l'Ame, livres II et III. — *Celui de vivre.* J'ai déjà remarqué qu'Aristote parlait dans les mêmes termes à peu près de l'amour inné de la vie, dans la Politique, livre III. ch. 4, p. 143 de ma trad. 2e édit. — *N'est en quelque sorte qu'une connaissance.* Voir le début de la Métaphysique, trad. de M. Cousin, p. 121, 2e édit.

§ 7. *De manière qu'elle soit isolée*

d'ailleurs qui peut ne pas avoir d'expression dans le langage, mais qui en réalité peut bien se concevoir, dès lors il n'y aurait aucune différence à ce qu'un autre être connût à votre place, au lieu que vous connussiez vous-même. Il n'y aurait même aucune différence qu'un autre être vécût à votre place, quoiqu'on préfère plutôt, et avec toute raison, de sentir et de connaître soi-même. Car il faut que notre raison réunisse ces deux idées à la fois : d'abord, que la vie est une chose désirable, et ensuite que le bien l'est également, parce que c'est ainsi seulement que les hommes peuvent avoir la nature qu'ils ont. § 8. Si donc dans la série coordonnée des choses, l'un des deux éléments se trouve toujours au rang du bien, c'est que connaître et choisir les choses participe d'une manière toute générale de la nature finie. Par conséquent, vouloir sentir soi-même, c'est vouloir exister soi-même d'une certaine façon spéciale. Mais comme, de fait, nous ne sommes point par nous-mêmes aucune de ces facultés séparément, nous n'existons qu'en jouissant de ces deux facultés réunies, celle de sentir et celle de connaître.

et en soi uniquement. Cette dernière expression n'a pas ici le sens qu'elle a d'ordinaire dans le langage philosophique ; elle semblerait signifier plutôt : « selon qu'elle ou n'est pas dans la personne », comme la suite le prouve. — *Il n'y aurait aucune différence.* Idée assez singulière, ainsi que toutes celles qui la développent et cherchent à l'expliquer. — *Parce que c'est ainsi seulement.* L'original n'est pas aussi précis ; et probablement, il est altéré en cet endroit, quoique les manuscrits ne donnent pas de variante.

§ 8. *La série coordonnée des choses.* C'est le système des Pythagoriciens. Voir la Métaphysique, livre I, ch. 4, p. 144, trad. de M. Victor Cousin. — *Des deux éléments.* La sensation et la connaissance. — *De la nature finie.* En d'autres termes, du fini qu'on peut déterminer, et non de l'infini qui nous échappe. —

Ainsi, c'est en sentant qu'on devient sensible, sur le point même où l'on a senti d'abord, et de la manière qu'on a senti, et dans le temps où l'on a senti. C'est en connaissant qu'on devient capable de se connaître. Voilà ce qui fait qu'on veut toujours vivre, parce qu'on veut toujours connaître; en d'autres termes, c'est qu'on désire être soi-même la chose que l'on connaît.

§ 9. A ce point de vue, on pourrait trouver assez étrange le désir de l'homme, de vivre avec ses semblables d'une vie commune, et d'abord, pour les besoins qu'il partage avec les autres animaux, je veux dire ceux du boire et du manger, qu'il veut satisfaire ordinairement en compagnie. Quelle différence y a-t-il, en effet, à satisfaire ces besoins les uns à côté des autres, ou bien à part, du moment que l'on retranche de ces réunions la parole, à l'aide de laquelle on se communique? 10. Les gens indépendants ne peuvent pas d'ailleurs converser avec le premier venu. J'ajoute qu'il n'est pas possible à ces amis qu'on suppose indépendants, et capables de se suffire à eux seuls, de rien apprendre dans ces entretiens, ou de rien enseigner aux autres. Si l'on apprend soi-même quelque chose, c'est qu'on n'est pas tout ce qu'on doit être en fait de suffisance personnelle;

C'est qu'on désire être soi-même. Toutes ces idées sont fort obscures, et l'auteur perd un peu de vue le sujet qu'il avait indiqué au début de ce chapitre.

§ 9. *Quelle différence y a-t-il?* La question disparaît de plus en plus sous ces détails, qui ne manquent pas d'ailleurs de vérité.

§ 10. *Les gens indépendants ne peuvent pas.... indépendants et capables de se suffire.* Voilà la question qu'on s'était d'abord proposée; mais le circuit a été bien long pour y arriver. — *Une ressemblance.* Ceci est exagéré; et de plus, c'est en contradiction avec les théories antérieures. La ressemblance n'est pas le fondement

et d'autre part, on n'est jamais l'ami du maître qui vous instruit, puisque l'amitié est une égalité et une ressemblance. Quoiqu'il en puisse être, c'est un grand plaisir d'être ensemble; et nous jouissons bien davantage de notre bonheur en le partageant avec nos amis, autant que nous le pouvons, et en leur donnant toujours tout ce que nous avons de mieux. § 11. Du reste, c'est, avec l'un, des plaisirs purement matériels; avec l'autre, ce sont des arts; avec un autre encore, c'est de la philosophie. Ce qu'on veut avant tout, c'est d'être avec son ami. Aussi, comme dit le proverbe: « C'est un grand chagrin que des amis loin de soi; » et l'on veut dire par là qu'une fois amis, il ne faut plus s'éloigner les uns des autres. C'est ce qui fait encore que l'amour ressemble tant à l'amitié. L'amant désire toujours vivre avec ce qu'il aime, non pas, il est vrai, comme la raison veut qu'on vive ensemble, mais seulement pour satisfaire ses sens et sa passion.

§ 12. Voilà ce que dit le raisonnement qui nous embarrasse. Mais voici à peu près comment se passent les choses dans la réalité, et comment nous trouverons la cause de l'embarras où il nous jette. Recherchons où est ici la vérité.

de l'amitié; et de plus, il ne faut pas la confondre avec l'identité. — *Quoiqu'il en puisse être.* L'auteur semble avoir hâte de quitter ces détails, où il s'embarrasse.

§ 11. *Le plaisir des arts.* On pourrait entendre aussi qu'il s'agit de la musique; j'ai préféré prendre le texte dans son sens le plus général.

§ 12. *Voilà ce que dit le raisonnement.* Expression assez singulière. Du reste, on ne sait pas très-clairement, dans ce qui précède, quels sont les arguments que réfute l'auteur, et ceux qu'il adopte. Cette confusion est assez ordinaire dans Aristote, quand il expose les questions que d'autres ont traitées avant lui.

§ 13. Il est certain d'abord que l'ami veut être comme le dit le proverbe : « Un autre Hercule, un autre nous-mêmes. » Cependant, il est distinct de nous ; il en est séparé, et il est difficile de se réunir en un seul et même individu. Cet être, qui nous est parfaitement conforme par nature, est autre que nous par son corps, tout semblable qu'il est ; en outre, il est autre par l'âme, et peut-être diffère-t-il encore davantage dans chacune des parties de cette âme et de ce corps. Pourtant, l'ami n'en veut pas moins être un autre nous-mêmes, séparé de nous. § 14. Ainsi, sentir son ami, c'est nécessairement en quelque sorte se sentir soi-même ; c'est comme se connaître soi-même que de le connaître. C'est donc un très-vif bonheur qu'approuve la raison, que de jouir, avec son ami, même d'amusements vulgaires, et de se trouver en sa compagnie, puisque nous le sentons toujours ainsi lui-même en sentant les choses avec lui. Mais c'est un bonheur bien plus vif encore que de goûter ensemble des plaisirs plus relevés et plus divins. La cause de cette félicité, c'est qu'il est toujours plus doux de se contempler soi-même dans un homme de bien, meilleur encore que vous. Parfois, c'est un simple sentiment, tantôt un acte, tantôt quelqu'autre chose qui réunit les cœurs. Or, s'il est doux d'être soi-même heureux, et si la vie commune a cet avantage d'y pouvoir agir ensemble, la société des hommes émi-

§ 13. *Il est difficile.* Il y a peut-être une sorte d'ironie dans cette expression, puisque l'impossibilité est de toute évidence.

§ 14. *A bien sentir son ami.* Sentiments délicats et vrais. — *Même d'amusements vulgaires.* Les jeux de toute espèce, et les exercices du corps, par exemple. — *Se contempler soi-même.* Je ne sais si ce

nents, réunis par l'amitié, est ce qu'il y a de plus doux au monde. Se livrer ensemble à ces nobles contemplations, à ces exquises jouissances, tel est l'objet de ces liaisons; tandis que se réunir pour prendre ses repas en commun, ou satisfaire les besoins que la nature nous impose, ce n'est qu'une grossière volupté. § 15. Mais chacun de nous veut atteindre, dans cette communauté, le but spécial auquel il lui est donné de prétendre; et ce qu'on désire le plus ensuite, quand on ne peut aller jusqu'à cette parfaite union, c'est de rendre des services à ses amis et d'en recevoir d'eux en échange. Il faut donc avouer qu'évidemment l'homme est fait pour vivre dans la société de ses semblables, qu'en fait, tous les hommes recherchent la vie commune, et que l'homme le plus heureux et le meilleur de tous est celui qui la recherche avec le plus d'empressement.

§ 16. Ainsi, on le voit, ce qui dans cette question nous semblait d'abord peu conforme à la raison, était cependant une conséquence assez rationnelle de la part de vérité contenue dans ce raisonnement; et grâce à la comparaison si juste que nous avons faite, nous avons trouvé la solution que nous cherchions. Non, Dieu n'est pas fait de telle sorte qu'il ait besoin d'un ami, et qu'il

retour sur soi-même entre pour rien dans l'amitié. — *Ces nobles contemplations, ces exquises jouissances.* Montaigne n'a rien dit de mieux.

§ 15. *Jusqu'à cette parfaite union.* C'est-à-dire, jusqu'à cette culture commune des plus hautes facultés de l'âme. — *L'homme est fait pour vivre dans la société.* Grand principe, qu'Aristote, plus que qui que ce soit, a contribué à mettre en lumière.

§ 16. *Raison... rationnelle... raisonnements.* Cette tautologie est dans l'original; j'ai cru devoir la conserver. — *Dieu n'est pas fait de telle sorte.* Tout ceci est parfaitement

puisse trouver son semblable. § 17. Mais il faut prendre garde qu'en poussant ce raisonnement à l'extrême, on irait jusqu'à enlever la pensée même à l'homme de bien. Dieu, pour être heureux, n'a point à subir les mêmes conditions que nous ; et il est trop parfait pour pouvoir penser autre chose que lui-même. Pour nous, au contraire, le bonheur ne peut jamais se rapporter qu'à une chose autre que nous-mêmes, tandis que, pour lui, le bonheur ne saurait être ailleurs que dans sa propre essence.

§ 18. D'autre part, dire que nous devons chercher à nous faire de nombreux amis et les désirer, et dire en même temps qu'avoir beaucoup d'amis, c'est n'avoir point d'ami, ce sont deux choses où il n'y a rien de contradictoire ; et, des deux côtés, on a raison. Comme il est possible de vivre à la fois avec plusieurs personnes, et de sympathiser avec elles, ce qu'on doit le plus désirer, c'est que ces personnes soient les plus nombreuses possible. Mais, comme c'est une chose fort difficile, il y a nécessité que cette communauté effective de sensations et cette sympathie, se concentrent dans un assez petit nombre de

d'accord avec les grandes théories développées dans la Métaphysique, livre XII.

§ 17. *Jusqu'à enlever la pensée même.* Il semble cependant, d'après ce qui suit, qu'on n'enlève pas la pensée à Dieu, et que par suite on ne devrait pas la nier non plus à l'homme de bien. — *Penser autre chose que lui-même.* Voir les théories de la Métaphysique, livre XII, ch. 9, p. 214 de la traduction de M. Cousin, 2e édition.

§ 18. *D'autre part.* Transition insuffisante, pour un ordre d'idées totalement différentes de celles qui précèdent. — *Nous faire beaucoup d'amis.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 10, § 6. Voir aussi la Dissertation préliminaire. Kant s'est mépris absolument sur cette pensée d'Aristote. C'est une simple différence d'accentuation sur un mot, qui l'a induit en erreur. Voir la Métaphysique des Mœurs, p. 62, trad. de M. J. Tissot. — *C'est chose*

personnes. § 19. Par suite, il est malaisé non-seulement de posséder beaucoup d'amis; car il faut toujours éprouver les gens et leur affection; mais il est même très-malaisé de jouir de si nombreux amis quand on les possède. Quelquefois nous voulons que celui que nous aimons soit loin de nous, si c'est la condition de son bonheur; parfois, nous désirons, au contraire, qu'il partage les biens dont nous jouissons nous-mêmes; et ce désir d'être ensemble est la marque d'une sincère amitié. Quand il se peut qu'on soit réuni, et qu'on soit heureux dans cette union, personne n'hésite. Mais, quand c'est impossible, on fait alors comme la mère d'Hercule, qui préféra se séparer de son fils et le voir devenir un Dieu, plutôt que de le garder auprès d'elle et de le voir esclave d'Eurysthée. § 20. L'ami pourrait faire ici la même réponse que fit un Lacédémonien, en se moquant de quelqu'un qui lui conseillait, dans une tempête, d'appeler les Dioscures à son aide. C'est bien, ce semble, le rôle de celui qui aime, d'éviter à son ami de partager toutes les épreuves désagréables et pénibles; et c'est bien aussi le rôle de celui qui est aimé, que de vouloir, au contraire, en prendre sa part personnelle. Tous deux ont raison d'agir ainsi; car un ami ne doit rien trouver au monde d'aussi pénible, que lui est douce la présence de son ami. D'un

fort difficile. Par les motifs qui ont été donnés dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 19. *Posséder beaucoup d'amis.* Malgré ce qu'en dit l'auteur, il semble bien qu'il y a là quelque contradiction. — *Comme la mère d'Hercule.* Alcmène.

§ 20. *La même réponse que fit un Lacédémonien.* Il eût été bon de rappeler précisément cette réponse. On peut l'imaginer du reste d'après le contexte : « J'aime mieux laisser les »Dioscures où ils sont que de les faire » venir où je suis. » — *Que lui est douce la présence de son ami.* Idee

autre côté, on doit en amitié ne pas penser uniquement à soi ; et voilà comment on veut éviter à son ami toute participation au mal qu'on endure. Il suffit qu'on soit seul dans la peine ; et l'on ne voudrait pas paraître ne songer qu'à soi égoïstement, en achetant son plaisir au prix de la douleur d'un ami. Il est vrai que les maux sont plus légers quand on n'est pas seul à les supporter ; et, comme il est naturel qu'on désire d'être heureux, et d'être ensemble, il est clair qu'on préfère se réunir, dût le bien qu'on espère être moins grand, plutôt que d'être séparé avec un plus grand bien. § 21. Mais comme on ne peut pas savoir au juste tout ce que vaut la vie commune, les avis diffèrent sur ce point. Les uns pensent que l'amitié consiste à tout partager sans aucune exception, parce qu'il est bien plus agréable, disent-ils, de dîner ensemble, en supposant même qu'on ait des deux parts un aussi bon repas. D'autres, au contraire, ne veulent pas que leur ami partage leur peine ; et l'on peut convenir qu'ils ont raison ; car en poussant les choses à l'extrême, on en arriverait à soutenir qu'il vaut encore mieux souffrir affreusement ensemble, que d'être même très-heureux séparément.

§ 22. Les mêmes perplexités à peu près se présentent

un peu recherchée et qui n'est pas juste. Pour le plaisir de voir son ami, on ne peut consentir à causer son malheur. C'est d'ailleurs ce que l'auteur lui-même reconnaît quelques lignes plus loin. — *On préfère se réunir.* Quand il ne doit en résulter qu'un mal de peu d'importance.

§ 21. *Savoir au juste tout ce que vaut la vie commune.* Il n'y a que les amis eux-mêmes qui le sachent, et qui sachent aussi tous les sacrifices qu'il leur convient de faire pour la conserver. — *En poussant les choses à l'extrême.* Ce serait en effet exagérer excessivement les choses, et il n'y a

au cœur d'un ami, quand il est dans le malheur. Parfois, nous souhaitons que nos amis soient bien loin de nous, et ne partagent pas notre douleur, quand ils n'y pourraient rien. Parfois, on trouverait leur présence la plus douce consolation qu'on pourrait goûter. Cette contradiction apparente n'a rien de déraisonnable ; elle s'explique par tout ce que nous venons de dire. D'une manière absolue, nous voulons éviter de voir une douleur quelconque, et même un simple embarras à notre ami, autant que nous l'éviterions pour nous-mêmes. D'un autre côté, s'il est une douce chose parmi les choses les plus douces de la vie, c'est de voir son ami, par les motifs que nous avons indiqués, et de le voir sans souffrance, même quand on souffre personnellement. § 23. Mais, selon que le plaisir l'emporte dans l'un ou l'autre sens, on incline à désirer la présence de l'ami ou son absence. C'est là le sentiment qu'éprouvent, et par une cause toute pareille, les cœurs d'une nature inférieure ; et très-souvent, ils désirent dans le malheur qui les atteint, que leurs amis ne soient pas plus heureux, afin de n'être pas seuls à souffrir de la nécessité qui les frappe. Il vont même alors quelquefois jusqu'à tuer avec eux ceux qu'ils aiment..... s'imaginant sans doute que leurs amis sentiront ainsi davantage leur

guère que les emportements les plus passionnés de l'amour qui aillent jusque-là.

§ 22. *Cette contradiction apparente.* J'ai ajouté ce dernier mot, qui me semble ressortir de tout le contexte.

§ 23. *Que leurs amis ne soient pas plus heureux.* Ces sentiments égoïstes et bas sont trop rares pour qu'il fût nécessaire de les étudier. — *A souffrir de la nécessité qui les frappe.* Le texte en cet endroit est fort altéré ; et j'ai dû en tirer le sens qui m'a paru le plus vraisemblable. — *Sentiront ainsi davantage leur*

mal.... soit que, dans leur désespoir, ils se rappellent plus vivement le bonheur dont ils ont joui jadis, soit qu'ils craignent de rester à jamais malheureux. . . . .
. . . .

CHAPITRE XIII.

Digression sur l'usage essentiel et sur l'usage indirect des choses; on peut, jusqu'à certain point, abuser également des facultés de l'âme. — Lacunes et désordre dans le texte.

. . . .
. . . .

§ 1. Une question d'un autre ordre qu'on peut élever, c'est de savoir s'il est possible tout à la fois, et d'employer une chose à l'usage qui lui est naturellement propre, et de l'employer aussi à un autre usage; en d'autres termes, s'il est possible de s'en servir en soi, et de s'en servir indi-

mal.... Le bonheur dont ils ont joui. Même remarque.

Ch. XIII. § 1. Une question d'un autre ordre. J'ai ajouté ces derniers mots, pour faire une sorte de transition; mais ce chapitre ne tient en rien ni à ce qui précède ni à ce qui suit. C'est évidemment une interpolation. Le désordre même qui se trouve dans tout le texte, prouve assez que ce morceau ne peut pas faire partie d'un ouvrage régulier. Je l'aurais entièrement retranché s'il n'était compris dans toutes les éditions. Je ne me suis pas cru autorisé à le supprimer, tout déplacé et tout insuffisant qu'il est. Quelques manuscrits, et quelques éditeurs à leur exemple, font ici un Huitième livre qui se compose de ce chapitre et des deux suivants. C'est le parti qu'a pris le dernier éditeur de la

rectement. Je prends l'exemple de l'œil. Il est d'abord possible de l'employer pour voir, et, même en l'employant ainsi, de le contourner de façon à fausser la vision et à voir deux objets au lieu d'un. Ce sont déjà là deux usages de l'œil, l'un en tant qu'il est œil, et l'autre en tant que cet usage peut être encore celui de l'œil. Ainsi, il y a un autre emploi des choses, qui est tout indirect ; et ce serait, par exemple, pour l'estomac, tantôt de vomir et tantôt de manger. § 2. Je pourrais faire une remarque semblable pour la science. Ainsi, il est possible de s'en servir tout à la fois, et d'une façon exacte, et d'une façon erronée ; tout en sachant bien écrire, on peut vouloir de son plein gré écrire mal ; et la science alors ne sert pas plus que l'ignorance. On dirait de ces danseuses qui, changeant l'emploi habituel de la main, font de leurs pieds des mains, et de leurs mains des pieds. § 3. A ce compte, si toutes les vertus ne sont que des sciences, comme on l'a dit, il serait possible d'employer la justice en guise de l'injustice. Par justice, on ferait des iniquités, comme tout à l'heure par la science, on ne faisait que des choses d'ignorance. Mais si c'est là une impossibilité manifeste, il n'est pas moins évident que les vertus ne sont pas

Morale à Eudème, M. A. Th. Fritzsch. — *Je prends l'exemple de l'œil.* On verra par les détails qui suivent que cet exemple est très-singulièrement choisi. — *Pour l'estomac.* J'ai ajouté ceci pour éclaircir la pensée.

§ 2. *Une remarque semblable pour la science.* L'exemple de la science n'est guère mieux choisi que celui de l'œil. — *On dirait de ces danseuses.* Autre comparaison des plus bizarres. Il s'agit de saltimbanques, qui marchent sur les mains, la tête en bas.

§ 3. *Comme on l'a dit.* C'est une des opinions de Socrate, réfutées plus d'une fois par Aristote dans ses ouvrages de morale. — *La justice en guise de l'injustice.* Idées étranges. — *Une impossibilité manifeste.* Et comme ce n'est qu'une hypothèse,

des sciences, ainsi qu'on le prétend. Si, quand on dévoye ainsi la science, on ne fait pas réellement œuvre d'ignorance, et si l'on commet seulement une faute volontaire, que l'ignorance pourrait bien commettre aussi sans le vouloir, il ne se peut pas davantage qu'on agisse par justice comme on agirait par iniquité. Mais, si la prudence est réellement une science, elle produira quelque chose de vrai, comme la science; et elle commettra tout aussi bien qu'elle des erreurs volontaires; car il se pourrait que, par prudence, on agît imprudemment, et qu'on commît précisément toutes les fautes que l'imprudent commettrait. Mais si l'usage de chaque chose était absolument simple, et qu'on ne pût employer une chose qu'en tant qu'elle est ce qu'elle est, on ne pourrait agir que prudemment en faisant usage de la prudence.

§ 4. Pour toutes les autres sciences, il y a toujours une science supérieure qui détermine la direction principale des sciences subordonnées. Mais quelle est la science qui dirige cette science souveraine elle-même? Ce n'est certes plus la science ou l'entendement; ce n'est pas davantage la vertu; car cette maîtresse-science emploie la vertu elle-même, puisque la vertu de l'être qui commande, c'est de faire usage de la vertu de l'être qui obéit au commandement. § 5. Encore une fois, quelle est donc cette science régulatrice? En est-il ici, comme quand on dit que l'intempérance est un vice de la partie irration-

c'est l'hypothèse qui est absurde, bien plus encore que le fait même n'est impossible. — *De même encore si la prudence....* Le texte est évidemment trop altéré pour qu'il soit possible d'en tirer un sens raisonnable. Je donne la fin du chapitre telle que je la trouve dans toutes les éditions; mais on n'y peut découvrir aucune pensée satisfaisante.

nelle de l'âme, et que l'intempérant, dont la raison sait ce qu'il fait, descend au niveau du débauché, qui l'ignore? Quand le désir est par trop violent, il bouleverse la raison, qui pense alors tout le contraire de ce qu'elle devrait penser.... Il est donc clair, que, si la vertu est dans cette partie de l'âme, et que l'ignorance soit dans la partie déraisonnable, les autres fonctions sont également renversées. On pourra, dès-lors, employer la justice avec iniquité et pour faire le mal; on emploiera la prudence pour agir imprudemment. Mais, par suite, le contraire ne sera pas moins possible. En effet, si l'on suppose que le vice, en pénétrant dans la raison, puisse changer la vertu qui réside dans la partie rationnelle de l'âme, et la pousser à l'ignorance, il serait bien étrange que la vertu, à son tour, ne changeât pas l'ignorance qui est dans la partie déraisonnable, et ne la forçât pas de penser prudemment et d'accomplir le devoir. Réciproquement, la prudence, qui est dans la partie raisonnable, forcera la débauche, qui est dans la partie irrationnelle, à se conduire prudemment et avec modération, et à devenir ce qu'on nomme la tempérance. Par conséquent, l'ignorance deviendrait prudente et sage.

§ 6. Mais toutes ces théories sont insoutenables; et il est surtout absurde de croire que jamais l'ignorance puisse être sage et prudente. Nous ne voyons rien de pareil ailleurs; et la débauche fait oublier et bouleverse tous les conseils de la médecine, et, dans l'occasion, toutes les règles de la grammaire..... Ainsi donc l'un..... l'igno-

§ 6. *Ainsi donc l'un.... l'ignorance....* J'ai traduit ces fragments inintelligibles, comme tout le reste; mais leur présence même dans le

rance..... si elle est contraire..... comme il n'y a pas la supériorité, mais la vertu..... se rapportera plus au vice ainsi constitué. C'est qu'au fond l'homme injuste peut tout ce que peut l'homme juste ; et d'une manière générale, la puissance de ne pas faire est comprise dans la puissance de faire. § 7. Nous pouvons donc conclure que les seules facultés de la partie raisonnable de l'âme sont tout à la fois prudentes et bonnes, et que Socrate avait bien raison de dire qu'il n'y a rien de plus fort que la prudence. Mais il n'était plus dans le vrai quand il disait qu'elle est une science ; elle est une vertu et non une science ; et la vertu est une espèce de connaissance toute différente de la science proprement dite. . . . .

texte démontre bien toutes les altérations qu'il a subies. C'est là un des motifs les plus puissants pour croire que les trois livres communs de la Morale à Nicomaque et de la Morale à Eudème, ont été transportés de la première, qui est beaucoup plus complète, à la seconde qui l'est bien moins, plutôt que de la seconde à la première, comme l'ont cru quelques éditeurs. Voir la Dissertation préliminaire.

CHAPITRE XIV.

Du bonheur qui ne tient qu'au hasard. Examen de cette question, de savoir s'il y a des gens qui sont naturellement heureux et malheureux. On ne peut nier qu'il n'y ait des gens qui réussissent contre toute raison et malgré leur incapacité. Arguments en sens contraire. — On ne doit pas tout attribuer au hasard; mais on ne doit pas non plus lui dénier toute influence. Souvent on fait sans raison, sans habileté, tout ce qu'il faut pour réussir; c'est une heureuse impulsion de la nature qui fait agir. — Il ne faut pas aller jusqu'à rapporter au hasard la volonté et la réflexion dans l'homme; influence de l'élément divin dans l'âme humaine. — Le succès qu'assurent la raison et l'intelligence, est le seul qui puisse être solide et durable.

§ 1. Ce n'est pas seulement la prudence ni même la vertu qui fait le succès ; et souvent, on parle du succès de gens que le hasard seul favorise, comme si un heureux hasard pouvait faire réussir les hommes tout aussi bien que la science, et leur assurer les mêmes avantages. Il nous faut donc rechercher s'il est vrai, en effet, que tel homme soit naturellement heureux, et tel autre, malheu-

Ch. XIV. Morale à Nicomaque, livre X, ch. 6, et surtout livre I, ch. 7. La Grande Morale n'a pas de partie correspondante.

§ 1. *Il nous faut donc rechercher.* La question est en effet fort intéressante; elle domine la plupart des autres questions traitées par la morale. Sous une autre forme, ce n'est pas moins que le problème de la prédestination. — *Naturellement heureux et tel autre malheureux.* Le bonheur ou le malheur de l'homme, ne dépendant plus de ses efforts personnels, il n'aurait qu'à se résigner au lot que lui ferait le des-

reux, et savoir ce qu'il en est réellement à cet égard. § 2. On ne peut nier qu'il n'y ait des gens qui ont vraiment du bonheur ; ils ont beau faire des folies, tout leur réussit dans des choses qui dépendent uniquement du hasard. Ils réussissent même encore dans des choses qui sont soumises à des règles certaines, mais où la fortune a cependant une grande part, comme l'art de la guerre et l'art de la navigation. § 3. Ces gens réussissent-ils parce qu'ils ont certaines facultés? Ou bien, leurs prospérités ne tiennent-elles absolument en rien à ce qu'ils sont personnellement? On croit assez généralement que c'est à la nature, qui les a faits d'une certaine manière, qu'il faut rapporter cette aveugle faveur. Ainsi, la nature en faisant les hommes ce qu'ils sont, établit entr'eux dès le moment même de leur naissance, des différences profondes, donnant aux uns des yeux bleus, aux autres des yeux noirs, parce que tel organe est de telle façon, plutôt que de telle autre. Tout de même, dit-on, la nature fait les uns heureux, et les autres, malheureux.

§ 4. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce n'est pas la prudence qui fait le succès des gens dont nous parlons. La prudence n'est pas déraisonnable, et elle sait toujours la raison de ce qu'elle fait. Mais quant à eux, ils seraient bien incapables de dire comment ils réussissent ; car ce

tin, sans penser même à le changer.

§ 2. *Qui ont vraiment du bonheur.* Ceci n'est vrai que dans une certaine mesure, et toujours pour des choses d'assez peu d'importance.

§ 3. *A la nature qui les a faits d'une certaine manière.* A l'influence de la nature, qui n'est pas contestable, il faut joindre celle des circonstances. — *Dit-on.* J'ai ajouté ceci pour rendre la pensée plus claire. — *Les uns heureux et les autres malheureux.* C'est le fatalisme sous une autre forme.

serait de l'art et de la science, et ils ne peuvent s'élever jusque-là. § 5. J'ajoute que leur incapacité est de toute évidence; et je ne dis pas seulement pour les autres choses; car il n'y aurait en cela rien d'étonnant; comme il est tout simple qu'un grand géomètre, un Hippocrate, inhabile et ignorant dans tout le reste, ait perdu dans un voyage, par suite de la naïveté qu'on lui prête, une somme considérable avec ceux qui prélèvent le cinquantième à Byzance. Mais je dis que ces gens si heureux sont notoirement insensés dans les choses mêmes qui leur réussissent si bien. § 6. En fait de navigation, ce ne sont pas les plus habiles qui sont heureux; mais parfois c'est comme au jeu de dés où l'un n'amène rien, tandis que l'autre amène un coup qui prouve bien qu'il est naturellement heureux, ou qu'il est aimé du ciel, comme on dit; ou en un mot, que c'est une cause tout extérieure à lui qui assure son succès. Ainsi, souvent un mauvais navire fait une plus heureuse traversée qu'un autre, non pas à cause de ce qu'il est, mais uniquement parce qu'il a un bon pilote; et, si ce fou réussit, c'est qu'il a pour lui le destin, qui est un

§ 5. *Ce n'est pas la prudence.* Il se présente en effet quelquefois des cas de ce genre. — *Un Hippocrate.* C'est Hippocrate de Céos, dont Aristote parle dans les Réfutations des Sophistes, ch. 11, § 3, p. 369 de ma traduction, et qui avait inventé une méthode pour la quadrature du cercle par le moyen des lunules. Voir les Premiers Analytiques, livre II, ch. 25, § 3, p. 366. — *Ceux qui prélèvent le cinquantième à Byzance.* C'était une sorte de droit de douane et de passage. Hippocrate fut sans doute trompé par les percepteurs; et il paya beaucoup plus qu'il ne devait.

§ 6. *Comme au jeu de dés.* C'est surtout dans les jeux de hasard qu'il peut être question du bonheur, dans le sens que l'on donne ici à ce mot. — *Le destin qui est un pilote excellent.* Expression ingénieuse, et qui parfois peut être exacte.

pilote excellent. § 7. J'avoue qu'on peut s'étonner à bon droit que Dieu ou le destin aime un homme de cette sorte, plutôt que l'homme le plus honnête et le plus prudent. Mais, si, pour que les imprudents réussissent, il faut nécessairement, ou la nature, ou l'intelligence, ou une protection étrangère, et que ce ne soit aucune de ces deux dernières influences, il reste que ce soit la nature seule qui fasse le bonheur de ces gens-là. § 8. Or, la nature est la cause de cette suite de phénomènes qui arrivent toujours de la même façon, ou qui du moins arrivent le plus ordinairement de telle façon plutôt que de telle autre. Mais le hasard est précisément tout le contraire ; et quand on réussit contre toute raison, c'est au hasard qu'on l'attribue. Puisque c'est le hasard seul qui vous favorise, on ne peut plus rapporter votre bonheur à cette cause qui produit des phénomènes immuables, ou du moins, les phénomènes les plus ordinaires et les plus constants. § 9. D'autre part, si l'on réussit parce qu'on est organisé de telle manière, de même que celui qui a les yeux bleus n'a pas en général une vue perçante, alors ce n'est plus le hasard qui est cause de votre bonheur ; c'est la nature ; et il faut dire, non pas que le hasard, mais que la nature, vous a favorisé. Par conséquent, il faut avouer que les gens dont on dit que le hasard les

§ 7. *J'avoue qu'on peut s'étonner.* Réflexion très sensée.

§ 8. *La nature est la cause.* Ces principes sont ceux qu'Aristote soutient dans tous ses ouvrages. — *On ne peut plus rapporter.* Un peu plus loin cependant, l'auteur rapportera à la nature ces heureux hasards dont quelques hommes sont favorisés.

§ 9. *Celui qui a les yeux bleus.* Avec la restriction indiquée ici, cette observation physiologique peut être vraie. « En général », les yeux bleus voient moins loin que les yeux noirs.

favorise, ne sont pas vraiment favorisés par le hasard ; ils ne lui doivent rien en réalité ; et l'on ne doit attribuer au hasard que les biens dont en effet un heureux hasard est la seule cause. De là, faut-il conclure qu'il n'y a pas de hasard du tout dans les choses humaines ? Ou bien, que s'il y en a, il n'est absolument cause de quoi que ce soit ? Non, sans doute. Nécessairement, le hasard existe ; et il est nécessairement cause de certaines choses. Tout ce qu'il faut dire, c'est qu'il est pour certaines gens une cause de bien ou une cause de mal.

§ 10. Si l'on veut supprimer complétement l'influence du hasard et soutenir qu'il ne fait rien dans ce monde, et que c'est parce que nous ne voyons pas une autre cause, toute réelle qu'elle est, que nous attribuons au hasard le fait que nous ne pouvons comprendre, on peut alors définir le hasard une cause dont la raison se dérobe à la raison humaine ; et l'on en fait ainsi, en quelque sorte, une véritable nature. Dès-lors, une autre question s'élève d'après cette hypothèse même ; et l'on peut demander : si le hasard a favorisé ces gens une première fois, pourquoi ne dirait-on pas que c'est lui qui les favorise encore une autre, puisqu'ils ont également prospéré ? Un même succès devrait avoir une même cause. § 11. Le succès pour eux ne viendra donc pas de la fortune, si ce n'est quand

— *Il n'est absolument cause de quoi que ce soit.* Ce serait alors nier l'existence du hasard.

§ 10. *Dont la raison se dérobe a la raison.* Cette répétition est dans le texte. — *La cause pourtant...* La pensée n'est pas suffisamment développée, ni assez claire.

§ 11. *Ne viendra donc pas de la fortune.* Sans doute, parce que dans ce cas ce ne serait plus du hasard, puisqu'il y aurait dans les phéno-

le même succès se répète dans des choses où les chances sont infinies et indéterminées. Ce sera sans doute du bien ou du mal. Mais il ne sera point possible de le savoir, précisément à cause de l'infinité même ; car si c'était de la science, les gens apprendraient à être heureux ; et toutes les sciences, comme le disait Socrate, ne seraient plus au fond que d'heureux hasards. § 12. Où serait donc l'obstacle que le même succès arrivât plusieurs fois de suite à la même personne, non pas parce qu'il y aurait nécessité, mais parce que ce serait comme si l'on avait la chance de toujours faire tomber les dés sur le bon côté? Eh quoi ! N'y a-t-il donc pas dans l'âme de l'homme des tendances qui viennent les unes de la réflexion raisonnée, les autres, et celles-là sont les premières de toutes, d'un instinct sans raison? Si c'est un instinct naturel de désirer ce qui nous plaît, tout dès-lors devrait naturellement aboutir au bien. § 13. Si donc il y a des gens qui ont une heureuse organisation, et qui, par exemple, sont naturellement chanteurs sans d'ailleurs savoir chanter, de même il y a des gens qui, par une faveur de la nature, réussissent sans le secours de la

mènes une sorte de constance et de régularité. — *Apprendraient à être heureux.* C'est précisément ce que produisent les bons conseils et la bonne éducation. — *Comme le disait Socrate.* Je ne crois pas que cette citation soit fort exacte. Socrate voulait faire de la vertu une simple science ; et il croyait peut-être à tort qu'il suffisait de connaître le bien pour le pratiquer. Mais il n'a jamais dit, ce semble, que les sciences ne fussent que d'heureux hasards.

§ 12. *Eh quoi !* Tournure un peu déclamatoire. — *N'y a-t-il donc pas dans l'âme.* Idées peu liées entr'elles. — *Si c'est un instinct naturel.* Réflexion étrangère à la question.

§ 13. *De même il y a des gens...* Explication assez plausible du bonheur de certaines personnes. L'expérience le montre chaque jour.

raison. La nature seule les conduit ; et, sachant désirer les choses qu'il faut désirer, dans le moment, et dans toutes les conditions, de temps et de lieu, et de la façon, qu'il les faut désirer, ils réussissent, tout inhabiles, tout dépourvus de raison qu'ils peuvent être, aussi bien que pourraient le faire ceux qui sont en mesure de donner aux autres des leçons de conduite.

Ainsi, l'on doit dire que les gens ont du bonheur, quand ils réussissent dans la plupart des cas, sans que la raison entre pour rien dans leurs succès ; et les gens heureux, de cette façon, le sont par le seul fait de la nature.

§ 14. Du reste, quand on parle de heureux hasard, de bonheur, il faut bien savoir que ce mot a plusieurs sens. Il y a des choses que l'on fait à la fois, et par simple instinct, et par réflexion bien arrêtée de les faire. Il en est d'autres que l'on fait, au contraire, tout différemment. Si dans les dernières on réussit, tout en ayant mal calculé, nous disons que c'est du bonheur, ainsi que dans les cas où l'on aurait certainement moins bien réussi en calculant. § 15. Il se peut donc que ces gens-là ne doivent leur bonheur qu'à la nature ; car leur instinct et leur désir, en s'appliquant à ce qu'il fallait, ont réussi ; mais leur calcul n'en était pas moins puéril et absurde. Ce qui les a sauvés, c'est que leur calcul avait beau être faux, la cause qui avait provoqué ce calcul, à savoir l'instinct, était juste, et qu'elle a, par sa justesse, sauvé l'impru-

§ 14. *De heureux hasard, de bonheur.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *A la fois.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent indispensables à cause de ce qui suit.

§ 15. *Il se peut donc.* Détails un peu longs. — *A savoir l'instinct.* J'ai ajouté cette explication pour

dent. Il est vrai que, d'autres fois, c'est le désir également qui a inspiré le calcul, et qu'on n'en a pas moins échoué. § 16. Mais, dans les autres cas, comment peut-on admettre que le succès tienne uniquement à l'heureuse direction que la nature a donnée à l'instinct et au désir? Si tantôt le bonheur et le hasard sont deux choses différentes, et que tantôt ils se confondent, il faut admettre qu'il y a plusieurs genres de succès.

§ 17. Mais, comme on voit chaque jour des gens réussir contre toutes les règles de la science, et contre les prévisions les plus raisonnables, il faut bien supposer qu'il y a une autre cause à leur prospérité. Est-ce ou n'est-ce pas ce qu'on appelle du bonheur, une faveur de la fortune, lorsque le raisonnement de l'homme n'a désiré que ce qu'il fallait désirer, et au moment où il le fallait? Le succès, dans ce cas, ne saurait être pris pour une faveur; car le calcul qu'on a fait n'a pas été du tout dénué de raison; le désir n'a pas été purement naturel; et si l'on ne réussit point, c'est que quelque cause vient vous faire échouer. § 18. Si l'on croit devoir attribuer le succès à la fortune, c'est qu'on rapporte à la fortune tout ce qui se passe contre les lois de la raison; et ce succès, en particulier, était contre les règles de la science, et contre le cours

rendre la pensée plus claire. — *Sauvé l'imprudent.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 16. *Comment peut-on admettre.* Pensée obscure et incomplètement rendue.

§ 17. *Réussir contre toutes les règles du calcul.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut. — *Du bonheur, une faveur de la fortune.* Il n'y a qu'un mot dans le texte; je l'ai paraphrasé. — *Purement naturel.* En ce sens qu'il n'a point été isolé, et que la raison l'approuvait en le guidant. Mais il semble qu'il n'est pas moins naturel.

ordinaire des choses. Mais, ainsi qu'on a essayé de le faire voir, il ne vient pas réellement de la fortune, du hasard; et c'est seulement une apparence trompeuse. § 19. C'est que toute cette discussion ne tend pas à prouver qu'on n'a de bonheur que par l'effet de la nature; elle prouve seulement que ceux qui semblent en avoir, ne réussissent pas toujours par suite d'un aveugle hasard, mais aussi par l'action de la nature. Cette discussion ne tend pas davantage à démontrer que le hasard n'est jamais cause de rien en ce monde, mais seulement qu'il n'est pas cause de tout ce qu'on lui attribue.

§ 20. Il est vrai qu'on peut aller plus loin, et demander si ce n'est pas encore le hasard qui fait qu'on désire les choses, au moment où il faut les désirer, et de la façon qu'il faut. Mais alors n'est-ce pas rendre le hasard maître absolu de tout, puisqu'on le rend maître, et de l'intelligence, et de la volonté ? On a beau réfléchir et calculer; on n'a pas calculé de calculer avant de calculer; et c'est un principe autre qui vous a fait agir. On n'a point pensé à penser avant de penser; et ceci sans fin. A ce compte, ce n'est plus la pensée, qui est le principe qui fait qu'on pense; ce n'est plus la volonté, qui est le principe qui fait qu'on veut. Que reste-t-il donc désormais, si ce n'est le

§ 18. *On a essayé de le faire voir.* Un peu plus haut, § 9.

§ 19. *C'est que toute cette discussion.* L'auteur sent lui-même le besoin d'éclaircir sa pensée en la résumant; mais elle n'en reste pas moins encore fort embarrassée et fort obscure, malgré ses efforts.

§ 20. *Si ce n'est pas encore le hasard.* Réfutation du fatalisme jusque dans sa dernière hypothèse. On peut voir, dans l'Herméneia, des idées analogues à celles-ci, bien qu'elles y soient exprimées moins énergiquement, Herméneia, ch. 9, § 14, p. 171 de ma traduction. —

hasard? Ainsi tout viendra et dépendra uniquement du hasard, s'il est en effet un principe universel, en dehors duquel il ne saurait en exister aucun autre.

§ 21. Mais pour cet autre principe lui-même, il est possible encore de demander pourquoi il est fait de telle sorte qu'il puisse faire tout ce qu'il fait. Or, cela revient à demander quel est dans l'âme le principe du mouvement qui la fait agir. Il est parfaitement évident que Dieu est dans l'âme de l'homme, comme il est dans l'univers entier; car l'élément qui est en nous est, on peut dire, la cause qui met toutes choses en mouvement. § 22. Or, le principe de la raison ne peut être la raison même; c'est quelque chose de supérieur. Mais que peut-il y avoir de supérieur à la science et à l'entendement, si ce n'est Dieu lui-même? La vertu n'est qu'un instrument de l'entendement; et voilà comment les anciens ont pu dire: « Il faut » reconnaître que les gens ont du bonheur, quand ils » réussissent malgré leur déraison évidente, et quand ce » serait un danger pour eux de calculer ce qu'ils font. Ils

Il devient un principe universel. Aristote a toujours combattu ces théories si opposées à son système des causes finales.

§ 21. *Cet autre principe lui-même.* Le texte est moins précis. Je crois qu'il s'agit ici du principe opposé à celui du hasard, en d'autres termes, de la providence. — *Cela revient à demander.* Il manque ici une transition, qui aurait dû porter sur des idées très-graves à ce qu'il semble. — *Il est parfaitement évident.* Sur ce grand sujet, Aristote n'est pas aussi affirmatif qu'ici dans la Métaphysique et dans le Traité de l'âme, bien qu'il ait toujours soutenu qu'il y a quelque chose de divin dans l'âme humaine.

§ 22. *Ne peut être la raison même.* Il semblerait au contraire que ceci est une conséquence de ce qui vient d'être dit. La raison divine est le principe de la raison humaine. — *Les anciens ont pu dire.* Il eût été curieux de savoir à qui l'on doit attribuer précisément ces grandes idées. — *Un principe qui vaut mieux.*

» ont en eux un principe qui vaut mieux que tout l'esprit » et toutes les réflexions du monde. » § 23. D'autres ont la raison pour se guider ; mais ils n'ont pas ce principe qui mène les gens heureux au succès. L'enthousiasme même, quand ils le ressentent, ne les fait pas réussir, tandis que les premiers réussissent, tout déraisonnables qu'ils sont. Même chez les gens réfléchis et sages, qui voient d'un coup-d'œil, et comme par une sorte de divination, ce qu'il faut faire, ce n'est pas exclusivement à leur raison qu'il faut rapporter cette décision si sûre et si prompte. Chez les uns, c'est la suite naturelle de l'expérience ; chez les autres, c'est l'habitude d'appliquer ainsi leurs facultés à la réflexion. Ce sont là des priviléges qui n'appartiennent qu'à l'élément divin qui est en nous ; c'est lui qui voit si nettement ce qui doit être, ce qui est, et tout ce qui reste encore obscur pour notre raison impuissante. C'est là ce qui fait que les mélancoliques ont des songes et des visions si précises. Une fois que la raison a disparu en eux, ce principe semble y prendre d'autant plus de force ; et c'est comme les aveugles, dont la mémoire est en général beaucoup meilleure, parce qu'ils sont exempts de toutes les distractions que causent les perceptions de la vue, et qu'ainsi ils gardent mieux le souvenir de ce qu'on leur a dit.

D'une manière générale, c'est la spontanéité, qui se manifeste surtout dans les inspirations du génie.

§ 23. *Qui mène les gens heureux au succès.* Ceux qui réussissent par la faveur de la fortune, sans mérite et sans calcul. Le texte d'ailleurs n'est pas aussi précis. — *Même chez les gens réfléchis et sages.* Idées grandes et justes, ainsi que toutes celles qui suivent. — *Les mélancoliques ont des songes et des visions si précises.* Détails physiologiques assez étranges et fort contestables. Ceci serait vrai

§ 24. Ainsi évidemment, on peut distinguer deux sortes de bonheur : l'un est divin, et l'homme qui a ce privilége, semble réussir par une faveur spéciale de Dieu ; il va droit au but, en se conformant uniquement à l'impulsion de l'instinct qui le mène ; l'autre réussit en agissant contre l'instinct ; et tous deux sont également dénués de raison. Le bonheur qui vient de Dieu peut davantage se soutenir et continuer, tandis que l'autre ne se continue jamais.

CHAPITRE XV.

De la beauté morale, et de la vertu prise dans son ensemble et dans sa perfection. Il faut distinguer moralement entre les choses qui sont simplement bonnes, et celles qui, outre qu'elles sont bonnes, sont belles et dignes de louange. — Conditions de la beauté morale ; limites dans lesquelles le sage doit se renfermer. — Toute la conduite morale de l'homme doit tendre à servir Dieu et à le contempler. — Fin de ce traité.

§ 1. Dans tout ce qui précède, nous avons traité de chaque vertu en particulier, et nous avons expliqué sépa-

plutôt des poëtes et de tous les inspirés.

§ 24. *Deux sortes de bonheur.* Dans la Morale à Nicomaque, et même dans les premiers chapitres du présent traité de morale, le bonheur semble dépendre bien davantage des efforts et de la libre volonté de l'homme. Pour tout ce chapitre, le texte est fort altéré, bien qu'il le soit moins que pour le précédent.

Ch. XV. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6 ; et livre X, ch. 7, 8 et 9, quelques traits ; Grande Morale, livre II, ch. 11.

§ 1. *Nous avons traité de chaque*

rément le caractère et la valeur de chacune d'elles. Maintenant, il nous faut analyser avec le même détail la vertu qui se forme de la réunion de toutes les autres, et que nous avons appelée par excellence l'honnêteté, la parfaite vertu, aussi belle qu'elle est bonne.

§ 2. D'abord, il faut reconnaître que, quand on mérite réellement ce beau titre d'honnête homme, c'est que nécessairement on possède aussi toutes les autres vertus particulières. Dans tout autre ordre de choses, il en est absolument de même. Par exemple, il serait bien impossible d'avoir l'ensemble du corps parfaitement sain, si aucune partie n'en était saine. Il faut de toute nécessité que toutes les parties du corps, ou du moins la plupart d'entr'elles, et les plus importantes, soient dans le même état que l'ensemble. § 3. Être bon, et être parfaitement honnête et vertueux, ce ne sont pas seulement des mots différents ; ce sont encore des choses qui en soi sont différentes. Tout ce qui est bon a toujours un but désirable uniquement par lui-même ; mais il n'y a de beau et d'honnête parmi les biens, que ceux qui, étant

vertu. Il semble que ceci se rapporte à l'analyse des vertus, terminée avec le troisième livre. Ainsi, ce quinzième chapitre a été déplacé selon toute apparence. — *Que nous avons appelée*. On ne retrouve dans la Morale à Eudème ni ce passage auquel il est fait allusion ici, ni l'expression qu'on rappelle. — *La parfaite vertu...* Ceci n'est que la paraphrase du mot qui, en grec, signifie « l'honnêteté », et qui est seul dans le texte.

§ 2. *On possède aussi toutes les autres vertus*. Il y a peu d'hommes évidemment qui réunissent tant de perfections. Mais cet idéal de la vertu n'est pas inaccessible ; et quand en Grèce on traçait ce modèle de la vertu parfaite, on pouvait avoir les yeux toujours fixés sur l'exemple admirable de Socrate.

§ 3. *Qui en soi sont différentes*. Ceci est peut-être exagéré. Il paraît que ces deux choses sont assez rapprochées l'une de l'autre, et qu'elles ne sont pas si complétement diffé-

déjà désirables en soi, sont en outre dignes d'estime et de louange. § 4. Ce sont les biens dont les conséquences, dans les actions qu'ils inspirent, sont aussi louables qu'eux-mêmes. Ainsi, la justice, louable en soi, ne l'est pas moins par les actes qu'elle nous fait faire. Les gens prudents méritent nos éloges, parce que la prudence aussi les mérite. La santé, au contraire, ne provoque pas notre estime, non plus que les conséquences qu'elle produit. Un acte de force ne l'obtient pas davantage, parce que la force n'en est pas digne. Ce sont là des choses fort bonnes sans doute; mais elles ne méritent pas notre estime et nos louanges. § 5. On pourrait, si on le voulait, vérifier cette théorie par induction dans tous les autres cas. Le seul homme qu'il faille appeler bon, est donc celui pour qui restent bonnes réellement les choses qui, de leur nature, sont bonnes. En effet, les biens qui sont les plus disputés et qui semblent les plus grands de tous, la gloire, la richesse, les qualités du corps, les succès, le pouvoir, sont des biens par leur nature. Mais ils peuvent aussi être nuisibles pour quelques individus, à cause des

rentes. Au fond, elles diffèrent de dégré et non point d'espèce. — *Dignes d'estime et de louange.* Le texte n'a qu'un seul mot.

§ 4. *La louange, l'estime...* Même remarque. L'expression grecque ne peut être bien rendue que par la réunion des deux termes que j'ai employés; elle-même est composée de deux mots.

§ 5. *Par induction.* C'est-à-dire, en recourant aux faits particuliers; et, par exemple, ici en analysant chacune des vertus au même point de vue d'où l'on vient de juger la prudence. — *Le seul homme qu'il faille appeler bon.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 10. — *Ils peuvent aussi être nuisibles.* C'est là ce qui fait que Platon les reléguait au second rang, et plaçait ces biens humains au-dessous des biens divins : la prudence, la tempérance, le courage et la justice.

dispositions où ces individus se trouvent. Un fou, un coquin, un libertin, n'en sauraient tirer aucun profit ; pas plus qu'un malade ne pourrait prendre avec avantage pour lui le repas d'un homme en pleine santé, pas plus qu'un corps chétif ou mutilé ne saurait bien porter le vêtement d'un corps vigoureux et complet.

§ 6. On est moralement beau et vertueux, c'est-à-dire parfaitement honnête, quand on ne recherche les biens qui sont beaux que pour eux-mêmes, et qu'on pratique les belles actions exclusivement parce qu'elles sont belles ; et j'entends par les belles actions, la vertu et tous les actes que la vertu inspire.

§ 7. Mais il y a une autre disposition morale qui dirige parfois les cités, et qu'il convient de signaler. On la trouve chez les Spartiates ; et d'autres peuples pourraient bien l'avoir à leur exemple. Cette disposition morale consiste à croire que, s'il faut avoir la vertu, c'est uniquement en vue de ces biens qui sont des biens de nature. Cette conviction en fait certainement des hommes vertueux ; car ils possèdent les biens selon la nature. Mais on ne peut pas

§ 6. *On est moralement beau et vertueux.* Même remarque que plus haut : il n'y a dans l'original qu'un seul mot composé de deux autres. — *C'est-à-dire parfaitement vertueux.* J'ai ajouté cette paraphrase.

§ 7. *Qui dirige parfois les cités.* Le texte dit simplement « politique. » — *Chez les Spartiates.* Il faut voir dans la Politique la critique que fait Aristote de la Constitution de Lacédémone ; il trouve que tout y a été dirigé trop exclusivement vers une seule vertu, le courage militaire, Politique, livre II, ch. 6, § 23, de ma traduction, 2ᵉ édition. — *Consiste à croire...* En d'autres termes, les Spartiates ne recherchent pas la vertu pour elle-même, et uniquement parce qu'elle est belle ; ils la recherchent pour les avantages qu'elle produit : par exemple, la force du corps et la santé, obtenues par la tempérance ; le courage guerrier, obtenu par de pénibles exercices etc. La critique est assez juste. — *La*

dire qu'ils aient la beauté morale dans toute sa perfection. Ils n'ont pas les vertus qui sont belles essentiellement et en soi; ils ne cherchent pas à être beaux moralement, en même temps que vertueux. J'ajoute que non-seulement ils sont incomplets sous ce rapport, mais que de plus, des choses qui ne sont pas naturellement belles et qui ne sont que naturellement bonnes, deviennent belles à leurs yeux. § 8. Les choses qu'on fait ne sont vraiment belles que quand on les fait, et qu'on les recherche, en vue d'une fin qui est belle aussi. Voilà pourquoi ces biens naturels ne deviennent vraiment beaux que dans l'homme qui possède la beauté morale; or, le juste est beau; et le juste, c'est ce qui est en proportion du mérite. Mais l'homme honnête, dans le sens que nous indiquons ici, mérite tous ces biens. § 9. On peut dire encore que le convenable est beau; or, il convient que l'homme doué de toutes ces vertus ait la fortune, la naissance, le pouvoir. Tous les biens de cet ordre sont à la fois utiles et beaux pour l'homme qui possède la beauté morale et la vertu parfaite, tandis que tous ces avantages sont déplacés dans la plupart des autres hommes. Les biens qui sont bons en soi, ne sont pas bons pour eux; ils ne sont bons que pour l'homme de bien; et ils deviennent des beautés dans l'individu qui est

beauté morale dans toute sa perfection. Paraphrase du mot unique qui est dans l'original. — *Des choses qui ne sont pas naturellement belles.* La force du corps, par exemple.

§ 8. *Que quand on les fait en vue d'une fin qui est belle aussi.* En d'autres termes, qu'on fait les belles choses uniquement pour elles-mêmes, et sans aucun motif ultérieur. — *Dans le sens que nous indiquons ici.* J'ai ajouté cette explication qui me semble ressortir du contexte.

§ 9. *Sont déplacés.* Le texte dit précisément : « détonent ». Je n'ai pu employer cette métaphore.

moralement beau; car c'est avec leur aide qu'il fait sans cesse les actions qui, en soi, sont les plus belles du monde. § 10. Celui, au contraire, qui s'imagine qu'il ne faut avoir les vertus que pour acquérir les biens extérieurs, ne fait de belles actions qu'indirectement. Ainsi donc, la beauté morale, l'honnêteté est la seule vertu vraiment accomplie.

§ 11. En parlant du plaisir, on a fait voir ce qu'il est et l'on a expliqué comment il est bon. Il a été prouvé que les choses absolument agréables sont belles aussi, et que les choses absolument bonnes sont également agréables. Le plaisir ne se trouve point ailleurs que dans l'action. Par suite, l'homme véritablement heureux vivra dans le plus vif plaisir; l'opinion commune à cet égard ne se trompe pas. § 12. Mais, de même que pour le médecin, il y a une mesure précise à laquelle il se réfère, pour juger le médicament qui doit guérir le corps malade ou celui qui ne le guérirait pas, et pour discerner le traitement qu'il faut appliquer dans chaque cas, et la vraie dose en deçà et au-delà de laquelle il n'y a pas de guérison à espérer; de même aussi pour l'homme vertueux, il faut bien qu'il y ait, pour ses actes et ses préférences, une règle qui lui apprenne jusqu'à quel point il doit rechercher les choses qui, bonnes par nature, ne sont pas cependant

§ 10. *Celui au contraire qui s'imagine.* C'était là le motif qui animait les Spartiates. Voir plus haut, § 7.

§ 11. *En parlant du plaisir.* Il a été traité du plaisir dans le livre VI, ch. 11 et suiv., livre VII de la Morale à Nicomaque. Mais on n'y retrouve pas précisément toutes les idées qu'on rappelle ici. Voir aussi la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 1 et suiv.; et la Grande Morale, livre II, ch. 9. — *Ailleurs que dans l'action.* Ce principe a été soutenu sous toutes les formes par Aristote. Voir spécialement la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 13; et livre VII, ch. 12, § 2.

§ 12. *De même aussi pour l'homme*

dignes d'estime, quelle est la disposition morale dans laquelle il doit se maintenir, et la mesure qu'il doit observer dans ses désirs, afin de ne pas rechercher avec excès soit l'accroissement, soit la restriction de sa fortune et de ses prospérités. § 13. Plus haut, nous avons dit qu'en ceci la vraie limite est celle qu'indique la raison. Mais c'est comme si l'on disait qu'il faut prendre pour règle de son alimentation, celle que prescrit la médecine et la raison éclairée par ses conseils. Ce serait là sans doute une recommandation vraie ; mais elle serait trop peu claire. § 14. Il faut ici, comme dans tout le reste, ne vivre que pour la partie de nous qui commande. Il faut organiser sa vie et sa conduite sur l'énergie propre à cette partie supérieure de nous-mêmes, comme l'esclave règle toute son existence en vue de son maître, et comme chacun doit le faire en vue du pouvoir spécial auquel son devoir le soumet. § 15. L'homme aussi se compose, par les lois de la nature, de deux parties, dont l'une commande et dont l'autre obéit ; et chacune d'elles doit vivre selon le pou-

vertueux. Conseils très-pratiques et très-délicats. — *Soit l'accroissement, soit la restriction.* L'alternative peut paraître singulière ; mais il ne faut pas oublier qu'on parle ici pour les âmes les plus sages et les plus nobles, qui peuvent quelquefois pousser le désintéressement jusqu'à l'excès.

§ 13. *Plus haut, nous avons dit...* Voir plus haut, livre II, ch. 5, § 1, et § 10 ; et livre V, ch. 1, § 1, livre VI de la Morale à Nicomaque. — *Qu'indique la raison.* C'est en partie la formule stoïcienne : « Vivre selon la droite raison ». Voir ce qui a été dit également de cette règle de conduite dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 14.

§ 14. *La partie de nous qui commande.* Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7, § 8. — *Il faut organiser sa vie.* Grand principe, qu'Aristote a vingt fois recommandé. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 7.

§ 15. *L'homme se compose... de deux parties.* Cette grande théorie sur la dualité de l'homme, qu'Aristote

voir qui lui est propre. Mais ce pouvoir lui-même est double aussi. Par exemple, autre est le pouvoir de la médecine ; autre est celui de la santé ; et c'est pour la seconde que travaille la première. Ce rapport se retrouve dans la partie contemplative de notre être. Ce n'est pas Dieu, sans doute, qui lui commande par des ordres précis ; mais c'est la prudence qui lui prescrit le but qu'elle doit poursuivre. Or, ce but suprême est double, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs.... parce que Dieu n'a besoin de rien. § 16. Nous nous bornerons à dire ici que le choix et l'usage soit des biens naturels, soit des forces de notre corps, ou de nos richesses, ou de nos amis, en un mot, de tous les biens, seront d'autant meilleurs, qu'ils nous permettront davantage de connaître et de contempler Dieu. C'est là, sachons-le, notre condition la meilleure ; c'est la règle la plus sûre et la plus belle ; et la condition la plus fâcheuse à tous ces égards est celle qui, soit par excès, soit par défaut, nous empêche de servir Dieu et de le contempler. § 17. Or, l'homme a cette fa-

a toujours soutenue, appartient à son maître Platon. Ce n'en est pas moins un grand mérite de l'avoir adoptée et défendue. — *Ce pouvoir lui-même est double aussi.* Pensée qui aurait besoin d'être développée, pour être plus claire. Ce qui suit ne l'explique point assez. — *Ce but suprême est double.* Même remarque. — *Ailleurs.* Ceci fait sans doute allusion à la Physique, livre II, ch. 3, p. 194, a, 35, édit. de Berlin, et au Traité de l'âme, livre II, ch. 4, § 5, p. 193 de ma traduction. Dans la Physique, Aristote renvoie pour cette théorie à son Traité sur la Philosophie, qui fait probablement partie de la Métaphysique. — *Parce que Dieu n'a besoin de rien.* Pensée incomplète.

§ 16. *De connaître et de contempler Dieu.* Précepte admirable sans doute, mais qu'on est assez étonné de trouver ici. Le système d'Aristote dans son ensemble n'est pas aussi religieux. — *De servir Dieu.* Cette expression que je traduis fidèlement, me surprend plus encore que tout ce passage ; et elle suffirait

culté dans son âme; et la meilleure disposition de son âme, est celle où il sent le moins possible l'autre partie de son être, en tant qu'elle est inférieure.

Voilà ce que nous avions à dire sur la fin dernière de la beauté morale et de l'honnêteté, et sur le véritable emploi que l'homme doit faire des biens absolus.

. . . .

presqu'à elle seule pour m'en faire suspecter l'authenticité, bien que dans tout le reste de ce chapitre se retrouvent les vraies doctrines du Péripatétisme. Voir la Dissertation préliminaire et la Préface.

FIN DE LA MORALE A EUDÈME.

DES VERTUS ET DES VICES.

(APOCRYPHE)

CHAPITRE PREMIER.

Division générale des vertus et des vices. Parties diverses de l'âme auxquelles se rapportent les vices et les vertus, selon les théories de Platon.

§ 1. Les belles choses sont dignes de louange; les choses vilaines et honteuses méritent le blâme. Parmi les belles choses, les vertus tiennent le premier rang; et parmi les vilaines, ce sont les vices. § 2. On peut louer également tout ce qui produit la vertu, tout ce qui l'accompagne, tout ce qu'elle fait faire, tout ce qu'elle engendre, de même qu'on doit blâmer le contraire. § 3. Dans la triple division de l'âme qu'admet Platon, la vertu de la partie raisonnable de l'âme, c'est la prudence; la vertu de sa partie passionnée, c'est la douceur avec le courage; la vertu de sa partie concupiscible, c'est la tempérance avec la modération, qui sait se dominer; enfin,

Des vertus et des vices. Je reproduis ce petit traité, qui n'est pas d'Aristote, d'abord parce qu'il est donné par toutes les éditions, et de plus parce qu'il résume d'une manière élégante, et claire dans sa concision, une partie des idées que l'on a vues dans les trois ouvrages qui précèdent. On ne sait à quelle époque le rapporter.

la vertu de l'âme tout entière, c'est la justice unie à la générosité et à la grandeur d'âme. § 4. Le vice de la partie rationnelle, c'est la déraison; le vice de la partie passionnée, c'est l'irascibilité et la lâcheté; le vice de la partie concupiscible, c'est la débauche, et l'intempérance, qui n'est point maîtresse de soi; et enfin, le vice de l'âme entière, c'est l'injustice, jointe à l'illibéralité et à la bassesse.

CHAPITRE II.

La prudence, la douceur, le courage, la tempérance, la continence, la justice, la libéralité, la grandeur d'âme.

§ 1. La prudence est donc la vertu de la partie rationnelle de l'âme; et c'est elle qui prépare tous les éléments de notre bonheur. § 2. La douceur est la vertu de la partie passionnée; et c'est elle qui fait qu'on ne se laisse point émouvoir et entraîner par la colère. § 3. Le courage est cette vertu de la même partie, qui fait qu'on résiste aux terreurs qui ont la mort pour objet. § 4. La tempérance est la vertu de la partie concupiscible, qui nous rend insensibles à la jouissance des plaisirs coupables. § 5. La continence est la vertu de cette même partie, qui nous fait dompter, à l'aide de notre raison, les désirs qui nous poussent vers les plaisirs coupables. § 6. La justice est cette vertu de l'âme, qui nous fait rendre à chacun selon son mérite. § 7. La générosité est cette vertu de l'âme, qui nous apprend à faire la dépense con-

venable pour les grandes et belles choses. § 8. La magnanimité est cette vertu de l'âme, qui nous apprend à supporter, comme il convient, la bonne et la mauvaise fortune, les honneurs et les revers.

CHAPITRE III.

L'imprudence, l'irascibilité, la lâcheté, la débauche, l'intempérance, l'injustice, l'illibéralité, la bassesse d'âme.

§ 1. La déraison est le vice de la partie rationnelle ; et c'est elle qui est cause du malheur des hommes. § 2. L'irascibilité est le vice de la partie passionnée, qui fait qu'on se livre sans la moindre résistance à la colère. § 3. La lâcheté est le vice de cette même partie, qui nous rend accessibles aux terreurs, et surtout à celles qui concernent la mort. § 4. La débauche est le vice de la partie concupiscible, qui nous porte aux plaisirs coupables. (Il n'y a rien sur l'intempérance ; mais tu peux, si tu le veux, la définir ainsi :) § 5. L'intempérance est le vice de la partie concupiscible, qui nous fait céder par déraison au désir aveugle de jouir des plaisirs coupables. § 6. L'injustice est le vice de l'âme, qui fait que les gens prétendent plus

Ch. III. § 4. (Il n'y a rien sur l'intempérance.) On dirait d'après ceci que l'auteur de ce petit traité travaille sur des matériaux qui ne lui sont pas personnels ; il ne trouve rien sur l'intempérance dans les documents qu'il abrège, et qu'il copie ; et il propose au lecteur une définition de sa façon. C'est qu'il ne cherche point à cacher son plagiat.

qu'il ne leur est dû. § 7. L'illibéralité est le vice de l'âme, qui nous pousse à rechercher le lucre, quelle qu'en puisse être la source. § 8. Enfin, la petitesse d'âme, ou bassesse, est ce vice qui nous rend incapables de supporter, comme il convient, la bonne et la mauvaise fortune, les honneurs et l'obscurité.

CHAPITRE IV.

Des caractères propres et des conséquences de chacune des vertus : prudence, douceur, courage, tempérance.

§ 1. Le propre de la prudence, c'est de délibérer, de discerner le bien et le mal, de distinguer toujours dans la vie ce qu'il faut rechercher et ce qu'il faut fuir, d'user sagement de tous les biens qu'on possède, de choisir les relations qu'on entretient, de bien juger les circonstances, de savoir parler et agir à propos, et d'employer convenablement toutes les choses qui sont utiles. § 2. La mémoire, l'expérience, l'à-propos, sont des qualités qui viennent toutes de la prudence, ou qui du moins en sont des suites. Les unes sont des causes qui agissent en même temps qu'elle, comme l'expérience et la mémoire; les autres en constituent en quelque sorte les parties, comme le bon conseil et la justesse d'esprit. § 3. La fonction de la douceur, c'est de savoir supporter avec calme les accusations et les dédains, de ne pas se précipiter avec emportement à la vengeance, de ne pas se laisser aller

trop aisément à la colère, d'être sans fiel dans le cœur, de fuir les querelles, parce qu'on a dans l'âme de la tranquillité et de l'apaisement. § 4. Le propre du courage, c'est de ne pas se livrer facilement à toutes les terreurs qu'inspire la mort, d'être plein d'assurance dans les dangers, de porter une noble audace dans ceux qu'on affronte, de préférer une mort glorieuse à la vie qu'on sauverait au prix d'une honte, et de procurer la victoire. Le courage sait aussi supporter les fatigues et les épreuves de toutes sortes; et il préfère toujours ce qui est véritablement viril. Les conséquences du courage sont une juste audace, la sérénité de l'âme, l'assurance, et dans l'occasion, la témérité; c'est de plus l'amour même des fatigues et des épreuves qu'il faut endurer. § 5. Le propre de la tempérance, c'est de ne pas attacher trop de prix aux jouissances et aux plaisirs du corps; c'est de rester inaccessible aux attraits de toute jouissance, de tout plaisir honteux; c'est de craindre même une légitime satisfaction; en un mot, de maintenir, durant sa vie entière, une contention et une surveillance perpétuelles dans les petites choses comme dans les grandes. Les compagnes et les suivantes de la tempérance, ce sont : l'ordre, la réserve, la modestie, la circonspection.

CHAPITRE V.

Suite. Tempérance, justice, libéralité, grandeur d'âme.

§ 1. Le propre de la tempérance, toujours maîtresse d'elle-même, c'est de savoir dompter par la raison le désir fougueux qui nous pousse aux jouissances et aux plaisirs blâmables, d'endurer et de supporter avec une inflexible constance les privations et les douleurs, qui sont dans les lois de la nature. § 2. Le propre de la justice, c'est de savoir distribuer les choses selon les droits de chacun, de maintenir les institutions de son pays, et d'obéir aux usages passés en force de lois, d'observer religieusement les lois écrites, de toujours dire la vérité partout où elle importe, et de remplir scrupuleusement les engagements qu'on a pris. La première de toutes les justices est celle qui s'adresse aux Dieux, puis aux Génies, puis à la patrie et aux parents, et enfin celle qui s'adresse aux trépassés. Tous ces devoirs constituent la piété, qui est une partie de la justice, ou qui tout au moins en est la conséquence. § 3. D'autres conséquences de la justice, ce sont la sainteté, la sincérité, la bonne foi et la haine de tout ce qui est mal. § 4. Le propre de la libéralité, c'est d'être facile aux dépenses qu'exigent les louables actions, de savoir employer largement sa fortune dans toutes les occasions où le devoir l'exige, de prêter aide et secours à qui le mérite, dans tous les cas importants, et de ne jamais rien gagner là où il ne le faut pas.

L'homme libéral sait avoir son habitation aussi proprement tenue que sa personne; il sait même avoir une foule de choses qui sont de luxe, mais qui sont honorables et capables de procurer une agréable distraction, sans avoir d'ailleurs une grande utilité; il fera nourrir, par exemple, des animaux qui auront quelque chose de rare ou d'étonnant. § 5. Les suites habituelles de la libéralité, c'est la facilité dn caractère, le laisser aller, la bienveillance pour tout le monde, la pitié même, sans parler de l'affection qu'on porte à ses amis, à ses hôtes et en général à tous les honnêtes gens. § 6. Le propre de la grandeur d'âme, c'est de supporter, comme il faut, la bonne et la mauvaise fortnne, les honneurs et l'obscurité; c'est de n'admirer point trop ni le luxe, ni les nombreux domestiques, ni le faste, ni ces victoires remportées dans les jeux publics; enfiu, c'est d'avoir dans l'âme profondeur et élévation, tout ensemble. Le magnanime n'est pas homme à faire de grands sacrifices pour sauver sa vie, ni même à beaucoup aimer la vie. Simple de cœur et généreux, il peut supporter le tort qu'on lui fait, sans désirer vivement la vengeance. § 7. Les conséquences de la magnanimité, ce sont la simplicité et la véracité.

CHAPITRE VI.

Des caractères propres et des conséquences des différents vices. Déraison, irascibilité, lâcheté, débauche, intempérance.

§ 1. Le propre de la déraison, c'est de mal juger les choses, de mal réfléchir, de choisir mal ses sociétés, de mal employer les biens qu'on a, et de se faire de fausses idées sur ce qu'il y a de beau et de bien dans la vie. § 2. Les compagnes ordinaires de la déraison, c'est l'inexpérience, l'ignorance, la gaucherie, l'absence de mémoire. § 3. On peut distinguer trois espèces d'irascibilité : l'emportement, l'amertune, la fureur concentrée. L'homme irascible ne peut endurer la plus légère négligence ; il aime à châtier ; il aime à se venger ; et sa fureur peut s'éveiller pour la moindre chose, pour le moindre mot. § 4. La suite habituelle de l'irascibilité, c'est l'excitation de l'humeur et sa mobilité ; c'est l'amertume du langage ; c'est l'importance donnée aux plus petites choses; dont on se fâche; c'est d'éprouver tous ces sentiments vite et peu de temps. § 5. Le propre de la lâcheté, c'est de se laisser aller à toutes les craintes sans discernement, et surtout à celle de la mort, ou des infirmités corporelles ; c'est de croire qu'il vaut mieux sauver sa vie à quelque prix que ce soit, que de la perdre avec honneur. § 6. Les compagnes de la lâcheté, ce sont la mollesse, l'absence de toute virilité, la crainte de toutes les fatigues, et l'amour aveugle de la vie. C'est aussi une

certaine circonspection et une sorte d'horreur instinctive pour toutes les discussions. § 7. Le propre de la débauche, c'est de se livrer sans discernement à la jouissance des plaisirs dangereux et coupables, de s'imaginer que le véritable bonheur consiste dans ces viles jouissances, de se plaire toujours à rire, aux bons mots, aux plaisanteries, en un mot, de se montrer aussi facile dans ses paroles que dans ses actes. § 8. Les suites de la débauche, ce sont le désordre, l'impudence, l'absence de tout respect de soi, l'amour des excès, la paresse, la négligence de toutes choses, l'abandon, la dissolution. § 9. Le propre de l'intempérance, qui ne sait pas se maîtriser, c'est de rechercher la jouissance des plaisirs malgré les avertissements de la raison, qui les défend ; c'est de savoir qu'il vaudrait cent fois mieux ne pas les goûter, et de les goûter néanmoins ; c'est de savoir qu'on devrait faire toujours des choses belles et utiles, et de s'éloigner du bien pour s'abandonner au plaisir. § 10. Les suites de l'intempérance, ce sont la mollesse, le remords qui se repent, et presque toutes les conséquences de la débauche.

CHAPITRE VII.

Suite. Injustice, illibéralité et petitesse d'âme.

§ 1. L'injustice a trois espèces : l'impiété, l'avidité sans bornes, et l'insolence. § 2. L'impiété est l'oubli coupable de ce qu'on doit aux Dieux, aux Génies, ou même aux

morts, à ses parents, à sa patrie. § 3. L'avidité se rapporte aux contrats de toute sorte, où elle tâche toujours de s'attribuer plus de profit qu'il ne lui en doit revenir. § 4. L'insolence est ce sentiment qui pousse les hommes à trouver leur plaisir à insulter les autres; et c'est là ce qui justifie le mot d'Evénus sur l'insolence, qui :

« Sans faire aucun profit n'en est pas moins coupable. »

§ 5. L'injustice se plaît à violer toutes les coutumes traditionnelles et légales, à désobéir aux lois et aux autorités, à mentir, à se parjurer, à manquer à tous ses engagements, à se jouer de sa foi. § 6. Les compagnes habituelles de l'injustice, ce sont la calomnie, qui dénonce, la jactance, qui trompe, une fausse philanthropie, qui dissimule, la perversité dans le cœur, la fourberie dans les actes. § 7. Il y a trois espèces aussi de l'illibéralité : l'amour du lucre, qui ne recule devant aucune honte, l'avarice, qui rogne sur tout, et l'épargne sordide, qui ne sait pas dépenser. § 8. L'amour du lucre honteux est ce sentiment qui pousse les hommes à gagner, sans respect de quoique ce soit, et à faire plus de compte du profit que de la honte dont on se couvre. § 9. L'avarice fait qu'on évite de dépenser même dans le cas où ce serait un devoir. § 10. Enfin, l'épargne sordide est ce sentiment qui, même lorsque les gens font de la dépense, les pousse à la faire mal et trop petite, et les expose à perdre plus qu'ils n'épargnent, en ne sachant pas faire à propos ce qu'il importe de faire. § 11. L'illibéralité consiste à mettre l'argent au-dessus de tout, et à ne jamais voir de déshonneur là où il y a quelque profit, vie de manœuvre, digne des esclaves, vie des gens en haillons, constamment

étrangers à toute noble ambition, à toute générosité. § 12. Les conséquences habituelles de l'illibéralité sont : la dissimulation, qui rapetisse toujours les ressources qu'on a, la dureté du cœur, la petitesse de l'âme, la bassesse sans mesure et sans la moindre dignité, la misanthropie, qui déteste le genre humain. § 13. La petitesse d'âme fait qu'on ne sait supporter, ni les honneurs, ni l'obscurité, ni la bonne fortune, ni la mauvaise; qu'on est plein d'un sot orgueil au milieu des honneurs; qu'on s'exalte pour la moindre prospérité; qu'on ne sait pas supporter le plus léger mécompte de vanité; qu'on prend le moindre échec pour un désastre et une ruine, qu'on se plaint de tout, et qu'on ne sait rien endurer. L'homme à petite âme appellera du nom d'outrage et d'affront, la plus mince négligence qui sera commise à son égard, et qui ne viendra que d'ignorance ou d'oubli. § 14. La petitesse d'âme est toujours accompagnée de la timidité du langage, de la manie de se plaindre, de la défiance qui n'espère jamais, et de la bassesse qui dégrade les cœurs.

CHAPITRE VIII.

Caractères généraux et conséquences de la vertu et du vice.

§ 1. D'une manière générale, le propre de la vertu, c'est de procurer à l'âme une bonne disposition morale, de lui assurer des mouvements calmes et ordonnés, et par suite, une harmonie parfaite de toutes les parties qui la

composent. Aussi, une âme bien faite semble-t-elle le véritable modèle d'un État et d'une cité. § 2. La vertu sait faire du bien à ceux qui le méritent; elle aime les bons; elle ne se plaît pas à châtier les méchants, ni à se venger d'eux; elle se plaît au contraire à la pitié, à la clémence, au pardon. § 3. Les compagnes habituelles de la vertu sont : la probité, l'honnêteté, la droiture du cœur, la sérénité, qui ne conçoit que de bonnes espérances. De plus, elle nous fait aimer notre famille, aimer nos amis, aimer nos compagnons, aimer nos hôtes; elle nous fait aimer les hommes et tout ce qui est beau. En un mot, toutes les qualités qu'elle nous donne sont dignes de louange et d'estime. § 4. Les conséquences du vice sont absolument contraires.

FIN DU TRAITÉ DES VERTUS ET DES VICES

TABLE DES MATIÈRES



TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES.

N. signifie Morale à Nicomaque; *G.* signifie Grande Morale; *E.* signifie Morale à Eudème. *Pr.* signifie préface; *n.* signifie note. Les chiffres romains désignent les livres. Le premier chiffre arabe désigne le chapitre; le second désigne le paragraphe.

A

B

C

D

E

F

—

G

H

I

J

K

L

N

O

P

Q

R

S

T

U

X

Y

Z

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE.



TABLE GÉNÉRALE

DES MATIÈRES.

TOME I.

—

TOME II.

—

TOME III.

FIN.

A LA LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE, depuis Kant jusqu'à Hégel, par M. Willm, inspecteur de l'Académie de Strasbourg, 4 vol. in-8. 1845. 30 fr.

(Ouvrage couronné par l'Institut, Acad. des sciences mor. et politiques.)

CRITIQUE DE LA RAISON PURE, par Kant. 2ᵉ édition, traduite sur la première edition allemande, contenant tous les changements faits par l'auteur dans la deuxième edition, des notes, une biographie de Kant, par J. Tissot, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Dijon, 2 gros vol. in-8. 1845. 15 fr.

CRITIQUE DU JUGEMENT, suivie des Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime, par Kant, traduit de l'allemand par J. Barni, agrégé de philosophie, 2 vol. in-8. 1846. 12 fr.

PHILOSOPHIE DE KANT. Examen de la Critique du jugement, par J. Barni, agrégé de philosophie, 1 vol. in-8. 1850. 4 fr. 50

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE, précédée des Fondements de la métaphysique des mœurs, par Kant, traduite de l'allemand par M. J. Barni, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8. 1848. 6 fr.

PHILOSOPHIE DE KANT. Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Raison pratique, par M. J. Barni, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8. 1851. 6 fr.

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DU DROIT, suivis du Projet de paix perpétuelle, par Kant, 2ᵉ édition française, corrigée et augmentée des divers fragments du même auteur sur le Droit naturel, avec une Introduction et des notes, par J. Tissot. 1 fort vol. in-8. 1853. 5 fr 50.

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE, par Kant, 3ᵉ édition en Français, corrigée et augmentée : 1° du Fondement de la métaphysique des mœurs; 2° de la Pédagogie; 3° de divers fragments de morale du même auteur, avec une introduction et des notes, par J. Tissot, 1 fort vol. in-8. 1854. 7 fr. 50

LEÇONS DE MÉTAPHYSIQUE DE KANT, précédées d'une Introduction par Pœlitz, traduites de l'allemand par J. Tissot. 1 vol. in-8. 1843. 7 fr.

LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA RAISON, par Kant, traduit de l'Allemand par Trullard, avec une lettre adressée au traducteur, par E. Quinet. 1 vol. in-8. 1841. 7 fr. 50

SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDENTAL, par Schelling, traduit de l'allemand par Paul Grimblot, avec une très-longue Notice du traducteur sur Schelling et ses ouvrages. 1 vol. in-8. 1842. 7 fr. 50

BRUNO, ou du Principe divin et naturel des choses, par Schelling, traduit de l'allemand par Cl. Husson. 1 vol. in-8. 1843. 3 fr. 50

MÉTHODE POUR ARRIVER A LA VIE BIENHEUREUSE, par Fichte, traduit de l'allemand par M. Francisque Bouillier, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon, et avec une Introduction par M. Fichte fils. 1 vol. in-8. 1845. 6 fr.

DOCTRINE DE LA SCIENCE, par Fichte, traduit par Paul Grimblot, avec une notice du traducteur sur Fichte et sa philosophie. 1 vol. in-8 1843 7 fr. 50

MEAUX. — IMPRIMERIE A. CARRO.









